This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

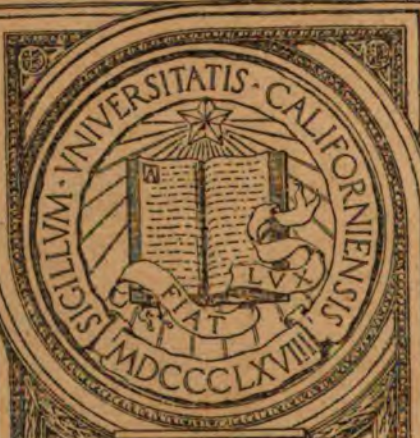
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 107 444


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII

EX LIBRIS

COMMODIEN

ARNOBE, LACTANCE

ET AUTRES FRAGMENTS INÉDITS

ÉMILE COLIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

COMMODIEN
ARNOBE, LACTANCE
ET AUTRES FRAGMENTS INÉDITS

PAR MONSEIGNEUR FREPPEL
ÉVÊQUE D'ANGERS

Commodien, Arnobe et Lactance, fin du cours d'éloquence sacrée.
Étude critique sur les Lettres Pascales de saint Athanase.
Étude sur la Mystique chrétienne de Goerres.
Fragments sur l'histoire de l'École d'Alexandrie.
Rationalisme et Raison.
Lettres à M. Bonnetty contre le Traditionalisme.

PARIS
VICTOR RETAUX ET FILS, LIBRAIRES-ÉDITEURS
82, RUE BONAPARTE, 82

1893

Droits de traduction et de reproduction réservés.

BR85
F7

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR

Les fragments contenus dans ce volume ne sont ni du même temps, ni d'une égale valeur; toutefois on leur rendra cette justice qu'aucun n'est dépourvu d'intérêt. Outre le charme de la variété, ils auront le mérite de faire mieux connaître Mgr Freppel aux premières époques de sa vie d'écrivain. Peu de gens ignorent les œuvres principales du professeur de Sorbonne, de l'évêque ou du député; mais on ne soupçonne guère généralement les études plus modestes et déjà remarquables qui ont préparé ces magnifiques travaux. Pour le commun des auteurs, la gloire, quand elle vient, arrive d'ordinaire assez tard, ou s'éteint par degrés avec le talent qui décline; celle de Mgr Freppel n'aura subi ni ces lenteurs, ni cette décrépitude. Rarement un homme aura brillé plus tôt dans une carrière qui devait durer quarante ans, et dont la renommée ne s'est pas plus fait attendre qu'elle ne s'est vue diminuer.

269657

Il n'avait pas encore vingt-trois ans, lorsqu'en 1850 il combattait avec une implacable dialectique et un succès inespéré les erreurs de M. Bonnetty. Ce coup retentissant, qui eut son écho jusque dans la Sorbonne, valut au professeur du petit séminaire de Strasbourg des amitiés puissantes et de hautes garanties d'avenir. On lui confia aussitôt, à l'école des Carmes, la chaire de philosophie, autour de laquelle des élèves distingués purent suivre avec profit les leçons d'un maître plus jeune qu'eux. Un pareil enseignement convenait à cet esprit lucide et vigoureux, qui aimait les grands horizons, les idées générales, les vastes synthèses, et pour lequel la logique forgea toujours des armes si fortement trempées. Mais l'obéissance l'appelait à Saint-Arbogaste par la voix de Mgr Rœss. Il quitta, non sans regrets, l'école des Carmes, avec le secret espoir de rentrer un jour à Paris, où ses amis présageaient qu'il deviendrait quelqu'un. Il y revint, en effet, dès l'automne suivant. On sait le reste : Sainte-Geneviève le garda trois ans, durant lesquels sa parole ne fut point inactive; et, au mois de décembre 1855, il paraissait en Sorbonne où, pendant quatorze années, il sut se montrer digne des faveurs du public et de l'estime des savants. Quand il descendit de sa chaire pour prendre possession de l'évêché d'Angers, son cours d'éloquence sacrée formait déjà dix volumes; mais ni le commencement, ni la fin n'avaient été publiés. Afin de

combler cette lacune, nous éditons à part les études sur Bossuet, qui firent l'objet des cours de 1855-1856, 1856-1857 ; et nous plaçons, en tête de ce volume, les leçons sur Commodien, Arnobe et Lactance, que M. l'abbé Freppel, mandé à Rome en 1869, n'eut malheureusement pas le loisir d'achever. Nous y avons joint une étude critique sur les lettres pascales de saint Athanase et une autre sur la mystique de Goerres, le cours de philosophie fait à l'école des Carmes en 1850-1851, et deux lettres à M. Bonnetty que les *Annales de philosophie chrétienne* avaient insérées en 1850.

Ce ne sont, il est vrai, que des fragments, et nous les donnons comme tels. Plusieurs paraissent sans l'agrément et sans les corrections de l'auteur, qui n'eût point consenti à les produire en public. S'ils ont besoin qu'on les lise avec une certaine indulgence, ils se recommanderont assez d'eux-mêmes pour qu'on nous excuse de les avoir publiés.

En les parcourant, on n'aura pas de peine à découvrir, dans les essais de l'écrivain, les qualités du polémiste. Mgr Freppel fut tout jeune le hardi batailleur que les luttes de la doctrine ne trouvèrent jamais au second rang. Son ardente nature le poussait même à prendre l'offensive ; il lui fallait des adversaires, et sa plume les provoquait volontiers, parce qu'elle se sentait de taille à les réduire. Pour lui, comme pour Veuillot, la prose était ce « mâle outil et bon aux fortes mains », dont les

braves se font une épée. Il ne s'arrêtait pas à cueillir sur son chemin les fleurs que les artistes recherchent; mais il allait droit au but, et frappait vivement de sa claire logique quiconque s'avisait de lui barrer la route. Nous avons vu que, dès l'âge de vingt-deux ans, il ouvrit une joute mémorable contre le traditionalisme de M. Bonnetty; à vingt-trois ans, il attaquera dans l'école d'Alexandrie le panthéisme des Allemands et le faux éclectisme de M. Cousin; ou bien il citera devant la raison les sectaires qui, sous prétexte de la venger, voudraient l'armer contre la foi. S'il est quelque part des voies non frayées, une entreprise ardue exigeant un effort énergique d'intelligence ou d'attention, c'est là que son instinct le porte; car il aime à gravir les obstacles et à goûter le mérite de la difficulté vaincue. Voilà pourquoi ce jeune homme de vingt-quatre ans ne craindra pas d'aborder l'étude de la mystique de Goerres; il creusera le texte allemand, dont la traduction française n'existait point encore, pour jeter, s'il le peut, quelque lumière sur des questions remplies d'obscurité.

A ne regarder que le style, ces fragments ne laissent pas d'avoir un réel intérêt. Ils embrassent les deux périodes extrêmes de la vie du professeur, les premières leçons de l'école des Carmes et les dernières leçons de la Sorbonne, le point de départ et le terme final d'un enseignement qui dura jusqu'au Concile. Vingt ans!

C'est plus qu'il ne faut pour transformer un homme, pour changer la manière de l'écrivain et corriger le moule de la pensée. Il sera curieux de juger si l'abbé Freppel a mis vingt ans à passer maître. Certes, nous sommes loin de prétendre que les résumés trop arides des systèmes alexandrins puissent entrer en parallèle avec les riches et lumineux développements de la patrologie. Quand le professeur d'éloquence sacrée retrouvera devant lui Aristote ou Platon, la Cabale ou la Gnose, il peindra largement ce que le jeune philosophe avait crayonné d'un trait. Celui qui saura plus tard revêtir sa parole d'une forme si majestueuse avait débuté par des coups d'essai : ainsi le veut la loi du progrès à laquelle nul n'échappe, ni le génie qui crée sans effort, ni l'artisan qui peine en son dur métier. Comme tout homme qui se relit à trente ans de distance, Mgr Freppel avait quelque pudeur à constater les imperfections de son ancienne manière ; et il avouait volontiers qu'il n'aurait plus le courage de signer certaines pages qui l'avaient satisfait autrefois. Encore faut-il ne rien exagérer, et ne pas voir que les défauts ou les lacunes, là où le talent avait devancé les années. Pour rester impartial et apprécier sainement le mérite de l'écrivain, il convient de tenir compte de plusieurs circonstances. Ne parlons pas des leçons sur Commodien, Arnobe et Lactance, qui sont l'œuvre de la pleine maturité, et qui, même non revisées par l'auteur, ont de quoi contenter une critique

exigeante. Tous les autres fragments appartiennent à la première jeunesse de M. l'abbé Freppel. De plus, nous ferons remarquer que ni l'*Histoire de l'école d'Alexandrie*, ni *Rationalisme et Raison* ne furent composés pour le public. Le professeur, n'ayant d'autre but immédiat que la préparation d'un cours, n'avait pas pris le soin de donner à son style la forme élégante et correcte qu'on a le droit de trouver dans un texte imprimé. En éditant ses leçons sur les *Pères apostoliques*, il avoue lui-même qu'il a dû « corriger ce que la parole publique peut avoir de trop défectueux dans la pensée ou dans son expression ; car nul n'écrit comme il parle, et l'on ne parle pas comme on écrit. »

Si l'on veut savoir comment écrivait M. l'abbé Freppel à l'âge de vingt-deux ou vingt-quatre ans, il faudra consulter de préférence ses *Lettres à M. Bonnetty* et son *Étude critique sur la mystique de Goerres*. Ces deux œuvres n'ont point l'excuse des précédentes : la première, qui date du commencement de l'année 1850, était destinée aux *Annales de Philosophie chrétienne ;* et la seconde avait été faite, vers le mois de novembre 1851, tout exprès pour le *Correspondant*, qui la publia en 1852. Dans ses vigoureuses répliques, le défenseur de M. l'abbé Maret parle clairement et vise avec une justesse étonnante ; sa plume manœuvre à l'aise au milieu des questions les plus délicates ; mais, à son franc parler, on devine le jeune homme, qui ne sait

pas encore dire en termes adoucis des vérités désagréables. Tout autre est le caractère des deux articles du *Correspondant*, qui nous paraissent remarquables pour la forme non moins que pour le fond. Les meilleures qualités de Mgr Freppel sont en germe dans ces quarante pages, où l'écrivain n'a plus l'allure impétueuse ni l'érudition trop sèche de la jeunesse. La phrase est simple et bien cadencée ; elle se mesure déjà par le rythme grave et légèrement uniforme, qu'on disguera toujours dans les compositions de l'évêque d'Angers. L'analyse, qu'on voudrait plus complète, est d'un esprit sérieux, habitué aux conceptions de la philosophie ; au lieu de dessiner volontiers les détails, l'auteur, suivant une large méthode, qui désormais ne cessera d'être la sienne, a hâte de tracer les grandes lignes et les vues d'ensemble. En un mot, sa formation littéraire avait été si prompte que, n'était la date, on croirait avoir sous les yeux des leçons prononcées dix ans plus tard à la Sorbonne.

A la même époque, c'est-à-dire de 1850 à 1852, M. l'abbé Freppel avait adressé à diverses Revues plusieurs autres articles qui ne figurent point ici, soit qu'ils aient échappé à nos recherches, soient qu'ils aient été fondus dans des travaux postérieurs. Il ne se résignait guère à laisser sans réponse les insinuations que MM. Cousin, Vacherot et Saisset, porte-voix du rationalisme, avaient coutume de se permettre contre les

dogmes révélés. Les fragments que nous avons choisis suffiront à faire apprécier son zèle pour la doctrine. Œuvre d'une jeunesse laborieuse et féconde, ils ont, même au point de vue littéraire, une valeur relative que tout juge impartial devra leur reconnaître. En les lisant, du reste, on voudra bien ne pas oublier que « la reproduction d'un ouvrage quelconque, entreprise sans la participation de l'auteur, n'est jamais sans reproche (1). » Puissent-ils apprendre à tant de jeunes hommes, qui perdent dans l'oisiveté la sève de leurs vingt ans, comment un esprit cultivé dès la première heure est capable de donner de bons fruits pour l'Église et pour la science !

(1) Mgr Freppel. *Bossuet et l'éloquence sacrée au dix-septième siècle*, tome II, page 256.

UNIV. OF CALIFORNIA

COMMODIEN

ARNOBE ET LACTANCE

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE

FAIT A LA SORBONNE, ANNÉE 1868-1869

PREMIÈRE LEÇON

COMMODIEN

Avec Commodien, Arnobe et Lactance, l'apologie chrétienne change de caractère. Moins pressée de combattre, elle s'exerce à la poésie. — Rapports de l'Eglise et de l'Etat au troisième siècle. — L'édit de Gallien rend aux fidèles leurs biens confisqués, et l'Eglise reconnaît volontiers, en matière civile, la compétence des tribunaux laïques. — Tactique de Commodien : il attaque au lieu de rester sur la défensive. — Caractère de sa personne et de ses écrits. — Ses *Instructions contre les dieux des nations* s'adressent aux païens et aux juifs : il rachète les défauts d'une critique mal éclairée, par des exhortations morales qui rappellent le genre de Tertullien et de saint Cyprien. — Ses *Instructions* et son *Poème apologétique* comparés aux livres sibyllins. — Ses acrostiches annoncent la décadence. — Il versifie sans tenir compte du mètre prosodique. — Le style noble et le style plébéien : pourquoi les premiers apologistes n'ont-ils parlé ni la langue de Cicéron, ni celle de Virgile ?

Messieurs,

De la capitale de l'Égypte, où nous avaient conduits les travaux de Clément et d'Origène, nous retournons dans l'Afrique occidentale, vers laquelle nous ramènent-

UNIV. OF CALIFORNIA

les écrits des apologistes, successeurs de Tertullien et de S. Cyprien. Nous l'avons dit, Carthage et Alexandrie, ces deux reines du littoral méditerranéen, sont aussi les deux foyers les plus actifs de la littérature ecclésiastique au troisième siècle. Bientôt les luttes de l'arianisme nous obligeront à repasser de l'une à l'autre pour reprendre le fil des idées et des événements dans la célèbre école que nous venons de quitter. Mais, avant de nous arrêter devant S. Athanase, dont l'imposante figure se dresse sur le seuil du quatrième siècle qu'elle illumine tout entier, nous avons à retracer l'état des lettres chrétiennes vers le temps où s'accomplit l'un des plus grands faits de l'histoire, le triomphe politique de l'Église sous Constantin. Ici nous rencontrons, sur la limite des deux âges, entre le troisième siècle qui s'achève et le quatrième qui commence, un groupe d'écrivains dont les œuvres se rapportent à la controverse finale du christianisme avec les religions polythéistes. Nées sur le sol africain, dont elles gardent plus ou moins l'empreinte, leurs productions se ressemblent, sinon pour la forme, du moins quant à leur objet et à l'esprit qui les distingue. Les trois écrivains dont les travaux couronnent ainsi l'apologétique primitive, sont Commodien, Arnobe et Lactance.

En comparant leurs œuvres à celles de leurs devanciers, on ne peut qu'être frappé de certaines différences notables. Le fond est resté le même ; mais le caractère et le ton de l'apologie se sont sensiblement modifiés. La raison de ce changement est dans les conditions extérieures de l'Eglise, devenues plus favorables depuis le règne de Décius. A partir de ce prince jusqu'à Dioclétien, c'est-à-dire pendant plus de quarante années, le christianisme jouit d'une paix à peine interrompue par les persécutions sanglantes, mais courtes, de Gallus et

de Valérien. On eût dit que les violences stériles de Décius avaient fini par convaincre les pouvoirs politiques de leur impuissance à exterminer une religion qui dominait déjà la moitié de l'empire. Au point de vue juridique, il s'était même passé un fait très grave, que les historiens n'ont pas assez remarqué, dans le soin qu'ils prennent de rapporter à Constantin les premiers édits de tolérance. Soit réaction contre le régime de Valérien, son père, soit lassitude de frapper inutilement une classe d'hommes qui ne menaçait en rien son autorité, Gallien donna en 260 un rescrit par lequel il défendait d'inquiéter les chrétiens et ordonnait de rendre à leurs communautés les cimetières, maisons et autres biens confisqués sous le règne précédent (1). Un tel acte n'était rien moins qu'une révolution dans les rapports de l'Eglise avec l'Etat païen. En reconnaissant aux assemblées chrétiennes le droit de propriété, l'empereur leur attribuait par le fait même une existence légale; car les corporations licites étaient les seules qui, aux termes de la loi romaine, eussent le droit de posséder des biens en commun. C'était, en tout cas, un puissant pas vers l'émancipation civile de l'Église catholique. L'édit de Trajan, qui avait servi si longtemps de base légale aux persécutions, disparaissait devant celui de Gallien. On pouvait dès lors, avec plus d'assurance, donner aux réunions du culte un éclat inconnu auparavant, en construisant des églises sur le modèle des basiliques romaines; et il s'en éleva de magnifiques, bien avant Constantin, témoin celle de Nicomédie, détruite vingt ans plus tard par ordre de Dioclétien. Encouragés par une attitude qui contrastait si fort avec deux siècles d'intolérance, les chrétiens se rapprochèrent à leur tour du

(1) Eusèbe, *H. E.* VII, 13.

pouvoir impérial, qu'ils n'hésitaient pas à prendre pour juge de leurs contestations en matière civile. Nous en trouvons un exemple mémorable vers l'année 273. Déposé de son siège d'Antioche pour crime d'hérésie, Paul de Samosate refuse de quitter la maison épiscopale (τὸν τῆς ἐκκλησίας οἶκον). A qui s'adresse l'Église d'Antioche pour rentrer en possession de sa propriété? A l'empereur Aurélien, qui tranche la question avec une sagacité surprenante chez un prince idolâtre, en ordonnant « de livrer la résidence ecclésiastique à ceux qui se trouvent en communion avec les évêques d'Italie et en particulier avec l'évêque de Rome » (1). Ce simple épisode montre assez à quel point la situation des chrétiens s'était améliorée par suite des événements : ils ont recours à l'empereur pour la protection de leurs intérêts, et l'empereur leur reconnaît le droit de propriété comme à une association autorisée par la loi. Est-ce à dire que tout sentiment de haine fût éteint dans les pouvoirs publics et dans la masse du peuple? Nullement. Le même Aurélien, si équitable envers les chrétiens d'Antioche, allait signer un édit de persécution, quand la mort vint le surprendre (2); et une moitié de l'empire se ruant sur l'autre à la voix de Dioclétien et de Galère prouvera bientôt ce qu'il y avait d'hostilité sous cette tolérance arrachée au despotisme des Césars. Mais ce sont là des coups de désespoir inspirés par une rage impuissante. En droit, le christianisme était parvenu à lever l'interdiction dont les lois le frappaient jusqu'alors ; en fait, il avait forcé ses adversaires à compter avec lui. Vienne un prince mieux avisé que ses prédécesseurs, et il ne lui sera pas difficile d'assurer une victoire préparée de longue date. En donnant la main à l'Église, Constantin ne fera que se

(1) Eusèbe, VII, 30.
(2) Eusèbe, VII, 30.

tourner du côté où se trouvent déjà le nombre et la force.

Or, messieurs, l'on conçoit très bien qu'un tel progrès dans la situation politique de l'Église n'ait pas dû rester sans influence sur le langage des derniers apologistes. Il ne s'agissait plus pour eux, comme à l'époque de S. Justin et d'Athénagore, de démontrer longuement l'iniquité d'une procédure qui érigeait en crime capital le nom seul de chrétien. Devant le relâchement qui s'était introduit dans l'application des lois romaines, ces suppliques adressées aux princes et aux magistrats n'avaient plus la même raison d'être. A quoi bon s'appesantir sur le droit des chrétiens, du moment que l'édit de Gallien les assimilait aux corporations autorisées par l'État? En outre, le nombre des fidèles s'était tellement accru, que leurs défenseurs pouvaient s'exprimer désormais avec plus d'assurance. C'est, en effet, ce que l'on remarque dans le ton des pièces dont nous allons nous occuper. Il y règne un sentiment de confiance absolue dans le triomphe prochain d'une cause à demi victorieuse. C'est le langage d'hommes convaincus que le vieil édifice du polythéisme chancelle de toutes parts, et qui s'apprêtent à lui porter les derniers coups. Aussi songent-ils moins à défendre une doctrine qui a fait ses preuves qu'à réfuter des erreurs dont l'opinion s'éloigne de jour en jour. C'est l'offensive qu'ils prennent de préférence ; et leurs écrits sont plutôt une attaque contre les cultes polythéistes qu'une justification de la religion chrétienne. Bref, les rôles sont presque intervertis ; l'accusé va se faire accusateur à son tour, et se venger de trois siècles d'oppression dans ce terrible réquisitoire intitulé : *De morte persecutorum.*

Déjà la forme des œuvres de Commodien indique à elle seule un changement notable dans les conditions de la littérature chrétienne. Ses *Instructions contre les dieux*

des nations sont en vers, ainsi que son *Poème apologétique*, publié pour la première fois, il y a seize ans, par le cardinal Pitra (1). Je ne crois pas me tromper en disant que l'idée de mettre une apologie en vers se serait difficilement produite du temps de S. Justin. Ces jeux de l'esprit supposent en général une époque moins tourmentée, comme la période relativement calme qui s'est écoulée entre Décius et Dioclétien. Car il est impossible de reculer la composition des deux ouvrages au delà de l'ère de Constantin (2). En reprochant aux païens un aveuglement de « deux cents années », l'auteur montre assez qu'il écrivait au troisième siècle et non au quatrième. D'ailleurs, les circonstances auxquelles il fait allusion ne répondent nullement à la situation de l'Eglise sous les empereurs chrétiens. Il parle bien de « la paix qui règne dans l'univers », *pax est in orbe;* mais c'est une « paix trompeuse », *pax subdola*, qui ne tardera pas à être suivie de nouveaux combats, *agonia propinqua.* Aussi exhorte-t-il les fidèles à venir en aide aux martyrs, *admartyrizare*, et les pasteurs à confesser courageusement la foi chrétienne (3). De pareils détails ne sauraient trouver place dans un temps postérieur à Cons-

(1) *Patrologie latine,* de Migne, tome V; *Spicilegium Solesmense* t. I. Le *Poème apologétique* a été édité d'après un manuscrit de Middle Hill appartenant à sir Thomas Philipps.

(2) Il ne s'agit nullement du pape Sylvestre dans ce vers.

Intrate stabiles sylvestri ad præsepe pastoris.

C'est une fausse leçon imaginée par Rigault contrairement au manuscrit qui porte :

Intrate stabilis sylvestri ad præsepia tauri.

Le P. Sirmond propose de lire :

Intrate stabiles vestra ad præsepia tauri.

Care et Dodwell :

Intrate stabula sylvestris (*sylvestreis, sylvestres*) *ad præsepia tauri.*

En tout cas, ce serait une pure fantaisie que d'introduire dans le texte le nom du pape Sylvestre.

(3) *Inst.* LXVI; LIII; LVIII; LXIX.

tantin, tandis qu'ils s'accordent fort bien avec l'époque où la paix, dont l'Église jouissait depuis la mort de Décius, allait être rompue sous Gallus et Volusien, ses successeurs. D'autres traits indiquent assez clairement que Commodien n'a pas dû suivre de loin S. Cyprien. A son tour, il mentionne le schisme de Novat, en s'élevant contre les apostats qui prétendent arracher le pardon avant d'avoir fait une pénitence suffisante ; il distingue deux classes de déserteurs, les uns qui ont sacrifié aux idoles, *thurificati*, les autres qui ont lâchement sauvé leur vie à prix d'argent ou moyennant une feinte quelconque, *libellatici* (1). Si nous ajoutons que l'auteur reproduit presque textuellement les réflexions de S. Cyprien sur la pénitence, sur la fuite pendant la persécution, sur les menées des schismatiques, sur la modération dans le deuil causé par la mort prématurée des enfants, etc., nous serons autorisés à conclure qu'il écrivait vers l'année 252.

Les mêmes raisons nous permettent d'affirmer que Commodien était originaire de l'Afrique. Une imitation constante de Tertullien et de S. Cyprien; un style dur et incorrect, chargé d'archaïsmes et de néologismes ; une foule de locutions particulières aux écrivains de ce pays, tout nous oblige à suivre sur ce point l'opinion commune des érudits (2). Quant à de plus amples détails sur la vie du premier poète chrétien de l'Occident, le silence de l'histoire nous laisse dans une obscurité à peu près complète. Gennade et Honorius d'Autun, les seuls parmi les anciens qui se soient occupés de lui, n'ajoutent guère de renseignements à ceux que nous fournissent

(1) *Inst.* XLII ; LII. Voyez *S. Cyprien et l'Église d'Afrique au IIIe siècle*, neuvième leçon.

(2) Exemples : *Monstrivora natura, biothanati, vinivoraces, zabolica lex* pour *diabolica, zacones* pour *diacones, genitale solox* (Tertullien, *de Pallio*), *hymnificare, nullificare, bellum cottidianum*, etc.

ses propres ouvrages. Il est certain que l'auteur des *Instructions contre les dieux des nations* s'était converti au christianisme par la lecture des livres saints : « Moi aussi, dit-il, j'ai erré longtemps au service des idoles ; mes parents m'avaient élevé dans une ignorance qui était la leur. Enfin la lecture de la Loi m'a retiré de cet état. Voilà pourquoi je cherche à communiquer aux autres les vérités que j'ai apprises (1). »

Peut-être sa conversion, en le privant de son patrimoine, l'avait-elle réduit à l'état de pauvreté, ainsi que semble l'indiquer cette qualification qu'il se donne : « Commodien mendiant du Christ. » C'est aussi la conjecture que l'on pourrait tirer du surnom de Gazéen, ce pauvre entretenu sur le fonds commun de l'Eglise, « *gazum*, » si tant est que ce terme ne désigne pas son lieu de naissance. Le *Poème apologétique* se termine par ces mots : « Ici s'arrête le traité du saint évêque... » Si cette formule n'est pas une addition postérieure due à quelque copiste, trop pressé d'attribuer à un évêque mieux connu une œuvre dont il ignorait l'auteur, il faudrait en conclure que le talent et les vertus de Commodien l'avaient fait élever au rang suprême du sacerdoce. Il règne en effet dans les réprimandes qu'il adresse à certains évêques (2), un ton d'autorité

(1) *Inst.* I; XXXIII, XXXVI; LXI. Même allusion aux erreurs de son passé dans le *poème apologétique:* « J'errais à l'aventure dans les sentiers de l'ignorance, emporté par un vain espoir, quand la grâce de Dieu me fit tomber sur les volumes de la Loi (I). » De part et d'autre, c'est le langage d'un homme qui cherche à désabuser ses lecteurs des superstitions dont il avait été la victime: « J'exhorte les autres à s'éloigner de leurs erreurs; car quel meilleur médecin que celui qui a souffert des mêmes blessures (*Poème ap.*, I)? » — « Blessé moi-même autrefois, j'avertis mes frères de prendre leurs précautions (*Inst.* XXXIII). »

(2) Les réprimandes de Commodien contre l'avarice et la mollesse de certains clercs lui ont valu les éloges de Néander qui éprouva la tentation d'en faire un protestant auquel « la lecture de la Bible aurait

que l'on prêterait difficilement à un simple laïque écrivant au milieu du troisième siècle, et en Afrique, où le pouvoir des évêques était si considérable. Je m'exprime sur tous ces points avec beaucoup de réserve ; car, du moment qu'on n'a plus la tradition pour guide, il devient impossible de porter la lumière, là où le témoignage historique fait complètement défaut. En l'absence de tout détail biographique, nous pouvons du moins apprécier la valeur théologique et littéraire des œuvres de Commodien; et c'est pour nous le point essentiel.

Je ne dirai pas, Messieurs, que ces écrits se recommandent à nous par un caractère bien original, quant aux matières elles-mêmes qui s'y trouvent traitées. Rassemblez quelques extraits des ouvrages de Tertullien et de saint Cyprien, pour les mettre en vers fort médiocres, et vous aurez à peu près tout le fond d'idées que développe le poète africain. Les *Instructions contre les dieux des nations* comprennent quatre-vingts chapitres, que l'on peut diviser en trois parties suivant la nature du sujet. Dans la première (I, XXXVI), l'auteur s'adresse aux gentils, qu'il s'efforce d'amener au christianisme par une critique vive et spirituelle de leurs superstitions. Il démontre que leurs dieux, à partir de Saturne et de Jupiter, se réduisent à des hommes déifiés par une multitude ignorante, ou à des éléments matériels qui ne méritent aucun culte. La thèse était facile, et les apologistes antérieurs l'avaient exposée dans ses moindres détails.

appris à ne pas se courber devant le pouvoir sacerdotal (Hist. eccl. I, IV, § 4). » L'insinuation est comique, lorsqu'il s'agit d'un auteur qui, tout en s'élevant avec une juste indignation contre des actes répréhensibles, voit dans le gouvernement des pasteurs selon le cœur de Dieu « l'espérance et la vie de toute l'Église » : *In talibus spes est et vivit Ecclesia tota* (*Inst.* LXIX). Si le professeur de Berlin avait connu le *Poème apologétique* retrouvé récemment, il n'aurait pas affirmé avec tant d'assurance que Commodien était un simple laïque.

Aussi, à part quelques renseignements assez curieux sur certaines divinités de la Perse, peu connues d'ailleurs, Commodien ne fait-il que reproduire les arguments de ses devanciers. Nous n'en signalerons pas moins la forme pittoresque et imagée qu'il sait donner à ses exhortations, et l'énergie avec laquelle il conjure les païens de reconnaître le vrai Dieu et son Christ. Que je vous plains, s'écrie-t-il, ô mes concitoyens, d'être devenus ainsi le jouet de rêves insensés ! L'un s'en va consulter le sort ; l'autre interroge le vol des oiseaux ; le troisième croit lire sa destinée sur ses mains, et s'imagine dans sa sotte crédulité que les entrailles des animaux vont lui révéler l'avenir. Et que sont devenus tant de généraux, tant de rois si attentifs à surprendre les secrets de leur vie ? A quoi leur ont servi ces vains présages auxquels ils attachaient tant de valeur ? Tournez donc vos efforts vers le bien ; et que la Loi du Tout-Puissant soit l'objet de vos recherches. Mais non, vous vous enfoncez dans les ténèbres, croyant arriver à la lumière. Au lieu d'amasser de riches moissons dans une terre féconde, vous allez jeter votre semence sur un sol stérile. Vous vous obstinez à rester dans une forêt infestée par le brigandage. Tant de fois invités à la cour du roi des cieux, vous errez loin du chemin qui pourrait vous y conduire. Et cependant, en dehors de la discipline céleste, il n'y a pas de véritable bonheur. Les courtes joies du monde ne servent qu'à mieux vous faire sentir que cette vie mortelle est fragile comme le verre, *vitrea, vita mortalis.* Moi aussi, j'appartenais à cette nation dont l'esprit est perverti, et je prenais la vie de ce siècle pour la seule réalité. Je pensais comme vous que l'âme périt avec le corps. Mais il n'en est pas ainsi : le juste et le pécheur seront également immortels, l'un pour son bonheur, l'autre pour son malheur. Tel

est l'ordre établi par le souverain dispensateur de la justice (1).

La franchise avec laquelle Commodien avoue, à tant de reprises, ses égarements passés, ne pouvait qu'ajouter à l'autorité de sa parole. Car le langage de l'expérience a toujours une grande force dans la bouche d'un homme qui cherche à prémunir ses semblables contre des erreurs dont il a été la victime. D'autre part, nous ne saurions désirer de témoin plus compétent pour nous renseigner sur l'état intellectuel et moral de la Société païenne au troisième siècle. Des superstitions odieuses ou ridicules, unique aliment de l'âme pendant la vie, le néant pour perspective après la mort, c'est à quoi se réduisaient les doctrines et les espérances de ceux dont le néophyte avait partagé la condition. Un autre païen converti, Arnobe, nous fera les mêmes confidences ; et l'on nous permettra sans doute de préférer leur témoignage, sur des faits qui leur étaient personnels, aux fantaisies de quelques écrivains modernes, qui, dans le but d'amoindrir les bienfaits du christianisme, ne craignent pas de composer des dithyrambes en l'honneur des cultes polythéistes. Après avoir opposé la foi chrétienne, si raisonnable et si élevée, à l'ensemble des croyances idolâtriques, Commodien se tourne vers les juifs ; et les remontrances qu'il adresse à ce peuple incrédule forment la deuxième partie de ses *Instructions* (XXXVI-XLVI.) Nous avons vu, par les traités spéciaux de Tertullien et de saint Cyprien contre les juifs, à quel point une pareille controverse avait d'actualité en Afrique, où cette religion pétrifiée comptait de nombreux adhérents. Le Talmud de Jérusalem et celui de Babylone n'oublient pas de mentionner un pays devenu un si grand centre

(1) *Inst.* XXII, XXV, XXVI.

d'affaires et d'influence pour les débris d'Israël ; et ils vont même jusqu'à dresser avec soin le catalogue des rabbins de Carthage, depuis l'origine. Sans entrer dans les détails de la discussion relative aux prophéties de l'Ancien Testament, Commodien se contente d'exhorter cette race indocile à reconnaître le Christ que la loi de Moïse lui indique à chaque page. Il prend texte de là, pour décrire le rôle de Jérusalem et des Juifs vers la fin des temps ; et ce n'est pas l'endroit le mieux réussi de son livre. Suivant cette opinion assez répandue de son temps, que Néron allait reparaître sous la figure de l'antechrist, il reproduit, en l'adoptant, le rêve des millénaires, sur une première résurrection, qui devra précéder le jugement dernier, et inaugurer un prétendu règne terrestre des saints pendant mille ans (1). Nous retrouvons ici, à côté d'une fausse interprétation de l'Apocalypse, un écho des poèmes sibyllins dont l'auteur s'était évidemment inspiré. La même absence de critique sévère se remarque, dans les emprunts qu'il fait au livre apocryphe d'Enoch, touchant les anges déchus, auxquels il attribue, outre l'origine des géants de la Bible, l'invention des arts et des industries humaines (2).

A ces conjectures peu discrètes, je préfère de beaucoup la troisième partie des *Instructions*, où Commodien développe les préceptes de la morale chrétienne (XLVI-LXXX). Aucune classe de la société n'est passée sous silence, dans cette série d'exhortations, qui tiennent du sermon plutôt que de tout autre genre oratoire ou littéraire. Aux catéchumènes, il recommande la réforme de leurs mœurs ; aux pénitents, la confession de leurs fautes jointe aux œuvres satisfactoires ; à tous les fidèles

(1) *Inst.* XLI-XLV.
(2) *Inst.* III.

en général, la concorde et la charité fraternelle (1). Bien que sévère à l'égard des apostats qui ont eu la lâcheté de trahir leur foi pendant la persécution, il leur montre dans la pénitence un moyen sûr d'obtenir le pardon. A l'exemple de saint Cyprien, mieux inspiré sur ce point que Tertullien, il s'élève fortement contre ceux qui vont au-devant du péril, en s'offrant d'eux-mêmes à l'ennemi ; et, pour prévenir de tristes chutes, il engage les faibles à se mettre à l'abri du danger par la fuite, plutôt que de s'exposer à défaillir pendant le combat. Du reste, il blâme le faux zèle du martyre, avec autant d'énergie que de sagesse. Vous voulez faire la guerre, s'écrie le moraliste africain : chaque jour vous en fournit l'occasion. Ne vous imaginez pas qu'il n'y ait de lutte que devant les tribunaux de la terre : le martyre peut être partout où il y a des ennemis qui en veulent à votre âme. Les passions sensuelles vous assiègent, combattez-les ; l'intempérance vous menace, déclarez-lui la guerre ; la haine veut envahir votre cœur, apaisez ces fureurs criminelles ; montrez-vous pacifiques envers tous, ne dressez d'embûches à personne ; doux à l'égard des faibles, partagez vos richesses avec les malheureux, donnez-leur du fruit de votre travail, trouvez des vêtements pour ceux qui en manquent. Par là, vous aurez remporté autant de victoires sur vous-même ; et les sacrifices d'une guerre longue, opiniâtre, seront aussi méritoires pour vous qu'un instant d'héroïque bravoure (2).

Ces considérations sont fort belles, et montrent que les orateurs chrétiens, tout en professant pour le martyre la plus haute admiration, cherchaient à éloigner des fidèles jusqu'à l'ombre du fanatisme. On voit aussi, par les réprimandes sévères de Commodien, que de grands

(1) *Inst.* XLVI-XLIX.
(2) *Inst.* L-LV; LXII, LXIII.

désordres s'étaient glissés dans l'Église d'Afrique, au troisième siècle. Nous savions déjà, par les écrits de saint Cyprien, que la paix, antérieure à la persécution de Décius, avait été pour plusieurs une cause de relâchement. En raison des circonstances favorables où se trouvait l'Église, le nombre des chrétiens augmentait de jour en jour ; mais sur ce champ fertile, l'ivraie était venue se mêler au bon grain. Plus d'un néophyte s'était laissé gagner à l'attrait des doctrines évangéliques, sans que la foi eût jeté dans son âme des racines bien profondes. Ces conversions superficielles expliquent pourquoi il se produisit tant de défections à l'heure du combat. Incapables de résister au choc de la tentation, ces esprits pusillanimes transigeaient avec leur conscience, par de lâches compromis, s'ils n'allaient pas jusqu'à une apostasie formelle. Parmi les femmes chrétiennes il s'en trouvait qui, selon l'expression de Commodien, voulaient rester en même temps les maîtresses du siècle, *Sæculi domnas*, et allier à la piété une pompe toute païenne. De là ces véhémentes tirades contre le luxe des femmes, où l'auteur se montre le digne émule de Tertullien, dont il reproduit les pensées et les expressions mêmes (1). C'est à l'abondance de leurs aumônes, qu'on devrait pouvoir mesurer leurs richesses, s'écrie le moraliste chrétien, et non aux ornements dont elles surchargent leur corps. La charité envers les pauvres, tel est en effet le précepte qu'il ne cesse d'inculquer à tous, au clergé comme aux fidèles (2). Voilà pourquoi il s'élève avec tant de force contre l'avarice et la cupidité, qui empêchaient certains prêtres de remplir leur mission

(1) *Inst.* LIX, LX :
Capillos inficitis, oculos fuligine relinitis. Levatis comulas granulatim, fronte depicta,
(2) *Inst.* LXXI, LXII.

d'abnégation et de dévouement; car, ainsi que nous le disions tout à l'heure, ses reproches, comme ses exhortations, s'adressent tour à tour aux différentes classes de la société chrétienne. En parlant des membres de la hiérarchie, il commence par les lecteurs, qu'il appelle les flambeaux du Christ, les fleurs qui parfument le champ du Père Céleste. Quant aux diacres, ils doivent traiter, avec un cœur chaste et pur, le mystère du Christ, c'est-à-dire le Sacrement de l'Eucharistie, que les ministres de cet ordre avaient coutume de dispenser aux fidèles. La fonction des docteurs et des pasteurs est encore plus élevée : à eux de conduire le troupeau, de savoir quand il faut serrer ou lâcher le frein, de joindre la force à la douceur, et d'accomplir les premiers la loi qu'ils prêchent aux autres. C'est leur bonne direction qui entretient et fortifie la vie de l'Église (1).

Cette analyse des *Instructions* vous montre qu'elles ont un caractère à la fois polémique et homélitique, suivant qu'elles concernent les païens, les juifs ou les chrétiens.

C'est l'exhortation morale jointe à la controverse, et se produisant sous la forme de sentences assez courtes, juxtaposées sans ordre plutôt que reliées entre elles par un lien logique. Le deuxième ouvrage de Commodien, dans le millier de vers qui nous en reste, ressemble fort au premier, qu'il complète sur beaucoup de points. Converti lui-même par la lecture des livres saints, l'apologiste veut en extraire la substance pour ramener les païens et les juifs incrédules. A cet effet, il trace à grands traits l'histoire de la religion depuis la création de

(1) *Inst.* LXVII-LXX, LXXVIII.

On ne peut pas s'attendre, dans une pièce aussi courte, à beaucoup de détails sur le culte chrétien. Il s'y trouve cependant, à propos du silence que l'on doit garder pendant l'office divin, une allusion assez remarquable à un endroit de la liturgie : *Sacerdos Domini cum Sursum corda præcepit.*

l'homme jusqu'à la venue du Christ. Dans ce tableau, sur lequel se détachent avec un relief particulier les figures d'Adam, de Noé, d'Abraham, de Moïse, il présente les principaux dogmes de la foi, parallèlement aux faits les plus saillants. L'unité de Dieu, Père, Fils et Esprit-Saint, le rôle de l'homme dans le monde, la chute primitive, l'action providentielle se terminant à l'incarnation du Verbe, voilà ce qu'il expose avec assez de clarté et de précision (1). Puis, afin de montrer aux Juifs à quel point leur aveuglement est coupable, il prouve que les prophéties de l'Ancien Testament relatives au Messie se sont accomplies dans la personne de Jésus-Christ. Cette thèse, que Commodien avait omise dans ses *Instructions*, est peut-être la partie la plus remarquable de son *Poème apologétique* (2). Aux païens, il fallait tenir un autre langage, pour les convaincre par des arguments plus appropriés à leurs habitudes intellectuelles. Ce n'est pas dans les écrits de Virgile, de Cicéron ou de Térence, s'écrie le poète chrétien, que vous trouverez la règle de la vie, mais dans les discours du Christ, qui a prouvé sa divinité par des miracles sans nombre. Voilà le Dieu qu'il faut adorer, le Dieu du ciel et de la terre, au lieu de se prosterner devant de vaines idoles, et de s'attirer un châtiment sans fin par ce culte sacrilège (3). Les peines et les récompenses éternelles ramènent Commodien vers la description des derniers temps; et ici, sans doute, une vue exacte des choses fait défaut à son imagination, échauffée par la lecture des poèmes sibyllins et d'autres écrits du même genre. A l'entendre, la consommation des siècles devra coïncider avec la septième persécution. Cyrus et Néron

(1) *Carmen apologeticum*, v. 1-220.
(2) v. 220-576.
(3) v. 576-782.

reparaîtront tous deux, l'un pour régner sur la cité sainte, l'autre pour opprimer les chrétiens. La domination de ce dernier durera trois ans et demi, pendant lesquels le prophète Élie, revenu pour menacer les impies des jugements de Dieu, sera mis à mort avec sept mille hommes. A la fin, viendra un peuple d'origine juive, caché depuis longtemps par-delà les frontières de la Perse, lequel triomphera de l'Antechrist et de ses sectateurs ; et ce sera le signal de la première résurrection (1). Le grand tort de ces hypothèses, c'est de vouloir découvrir des secrets qu'il n'a pas plu à Dieu de révéler au genre humain.

En résumé, à part une analyse assez complète de la morale évangélique, les deux écrits de Commodien n'occupent pas un rang distingué parmi les productions de l'éloquence chrétienne. Par contre, la forme qu'il leur a donnée mérite notre attention, et nous met en face d'un problème littéraire fort curieux à étudier. D'abord, le poète africain emploie, du moins dans ses *Instructions*, un procédé avec lequel les livres sibyllins nous avaient déjà familiarisés (2). Chacun de ses quatre-vingts chapitres forme un acrostiche, c'est-à-dire qu'il se compose d'autant de vers qu'il y a de lettres dans l'inscription. Ainsi le paragraphe intitulé *Saturnus* renferme huit vers dont chacun commence par une des lettres de ce nom, prises à la suite. Il n'y a d'exception que pour deux chapitres, le XXXVe et le LXe, où les vers sont disposés, quant à leurs initiales, d'après la série des lettres de l'alphabet et non pas sous forme d'acrostiche. Ces combinaisons peuvent être ingénieuses ; mais elles trahissent à coup sûr une époque de décadence où la verve poétique fait place à des jeux d'esprit.

(1) v. 782-1020.
(2) *Les apologistes chrétiens au deuxième siècle*, tome II, leçon 15e.

Une singularité plus frappante encore, c'est la construction même des vers de Commodien. Gennade l'a relevée en fort bons termes dans cette phrase : « Il a écrit d'un style médiocre, et comme en vers, *quasi versu*, un livre contre les païens » (1). Rien ne ressemble moins en effet à la versification proprement dite. Ce ne sont pas des hexamètres, comme dans les poésies de Virgile, mais plutôt des lignes d'inégale longueur, où les règles de la quantité ne sont nullement observées. Vous pouvez en juger par les deux premiers vers des *Instructions :*

Praefatio nostra viam erranti demonstrat
Respectumque bonum, cum venerit sæculi meta.

Il n'y a là ni dactyles ni spondées ; et les syllabes se suivent sans égard à la mesure que leur assignent les lois de la prosodie. Longues ou brèves, peu importe : elles viennent se ranger indifféremment dans un ordre qui n'a rien de commun avec le mètre classique. Est-ce à dire que toute espèce de rythme soit absente de cette prose uniformément coupée ? Non, l'accent tonique y remplace la quantité, et ne laisse pas de produire une certaine harmonie, en appelant sur telle ou telle syllabe un effort plus sensible de la voix. Nous trouvons là un premier exemple de la méthode employée pour nos proses d'église, où l'énergie de l'accentuation tantôt allonge les brèves, tantôt abrège les longues, sans consulter d'autre règle que le charme de l'oreille. Par la même raison, la métrique de Commodien, si peu conforme à celle de Virgile, se rapproche beaucoup du système sur lequel est basée la versification moderne, où, en l'absence de quantité, l'accent est à peu près le seul maître. Et, chose assez remarquable, la rime elle-même

(1) Gennad. *De Script. eccl.*, 15.

commence à poindre chez le poète africain du troisième siècle. On dirait qu'il sent par intervalle la nécessité de chercher, dans la répétition des mêmes désinences, une source d'harmonie qui puisse suppléer au défaut de quantité prosodique (1).

En tout cas, nous sommes sur la voie que les idiomes dérivés du latin suivront plus tard dans le mécanisme de leur poésie.

Toutefois, Messieurs, ce serait une erreur de croire que le mode de versification adopté par Commodien est d'origine chrétienne. Ce procédé, où l'accent tient lieu de mesure, est tout simplement celui de l'ancienne poésie latine, telle qu'on l'avait vue se produire pendant des siècles, avant que de brillants esprits eussent assujetti à des règles fixes la longueur et la brièveté des modulations. Vous n'ignorez pas que rien n'égale la lenteur avec laquelle se forma l'idiome des Romains, sinon la rapidité qu'il mit à passer de l'état d'enfance à l'âge viril, sous l'influence de la littérature grecque. Encore rude et informe vers le temps de la deuxième guerre punique, c'est-à-dire après un travail de cinq siècles, nous le voyons arriver promptement à ce degré de perfection qu'il conserve, depuis l'époque de Cicéron jusqu'à la mort d'Auguste. Mais, avant cette période à jamais mémorable, il s'était écoulé un long intervalle pendant lequel l'instinct poétique, commun à tous les peuples, n'avait pas laissé de trouver son expression. Or, tous les monuments qui nous restent de cet âge primitif montrent que l'accent exerçait alors, dans la métrique de la langue latine, une influence presque aussi souveraine que chez les peuples modernes. Nous pouvons citer à cet égard l'hymne des prêtres Saliens dont

(1) v. 27 et 28; 51 et 52; 114 et 115; 161 et 162; 195 et 196; 230 et 231; 236 et 237; 251 et 252; etc., etc.

Varron nous a rapporté quelques vers, et le chant des frères Arvales, transcrit par Caton. L'espèce de rythme de ces vers, appelés saturniens, est déterminée par l'accent plutôt que par la quantité des voyelles, comme dans les poèmes de Commodien (1). Sans doute, plus tard, quand la poésie latine sortit de sa longue enfance, ses premiers représentants, tels que Livius Andronicus et Nœvius, apprirent à l'école de la Grèce à régler la mesure des modulations ; mais la difficulté de scander leurs vers prouve que l'accent tonique primait encore fort souvent la quantité. Nous retrouvons le même fait dans des poètes plus récents, tels que Lucilius, Ennius, Plaute, Térence et Lucrèce. Il y a plus : la prédominance de l'accent sur la mesure prosodique se remarque jusque dans un certain nombre de vers de Virgile et d'Horace. Quoi qu'il en soit, un fait me paraît certain : à côté de la versification classique, basée sur la distinction des syllabes longues ou brèves, l'ancienne poésie populaire continua de subsister, en dehors de tout respect de la prosodie et sans autre principe d'harmonie que l'accentuation. Quintilien l'atteste de la manière la plus formelle : « Tout assemblage de mots est déterminé par le nombre ou par la mesure. De part et d'autre, on compte par pieds, mais non sans une différence notable. Car le rythme ou le nombre repose sur la durée du son ; le mètre y ajoute l'ordre des syllabes. Ici, c'est une question de quantité ; là de qualité (2). Nous ne manquons pas d'exemples pour constater que l'ancienne méthode s'était conservée dans les chants populaires. Ainsi, par

(1) Le poète africain fait, du reste, allusion à ces vers saturniens dont la facture rappelle sa propre manière. (*Carmen apol.*, v. 449.)

(2) Bède a parfaitement défini le rythme qui fait abstraction de la mesure : *Rythmus est verborum modulata compositio, non ratione metrica, sed numero syllabarum ad judicium aurium examinata, ut sunt carmina vulgarium poetarum.* (*De metr.*)

exemple, Suétone nous a transmis un refrain que chantaient les soldats de César :

Gallias Cæsar subegit; Nicomedes Cæsarem.
Jure Cæsar nunc triumphat, qui subegit Gallias;
Nicomedes non triumphat, qui subegit Cæsarem (1).

La quantité n'est pas plus observée dans ces vers que dans ceux de Commodien; l'intonation y produit le rythme, en place de la mesure. Dès lors, vous comprenez sans peine pourquoi nous rencontrons, chez le plus ancien poète chrétien de l'Occident, un genre de versification qui n'est pas celui des auteurs classiques. En vers comme en prose, les premiers écrivains de l'Eglise s'adressaient tout d'abord aux classes populaires, où les fidèles se recrutaient en plus grand nombre. Or, je le répète, le système prosodique sur lequel repose la poésie du siècle d'Auguste, à l'imitation de la poésie grecque, était loin d'avoir prévalu dans le peuple, qui continuait à moduler son langage d'après le procédé traditionnel, où l'accent tonique tenait lieu de mesure et de quantité. Voilà ce qui explique l'adoption de ce rythme irrégulier pour les premiers essais de la poésie chrétienne. On le retrouve dans les inscriptions en vers dont les fidèles de la primitive Église aimaient à orner leurs tombeaux. Un siècle après Commodien, saint Augustin emploie également la versification populaire dans son *Poème contre les Donatistes;* et les œuvres de Vérécundus, évêque de Junca, en Byzacène, nous offrent des morceaux tout analogues (2). Il ne faut pas s'étonner que ces exemples se reproduisent plus fréquemment dans la littérature africaine. Si, à Rome même, le mètre

(1) Suétone, *In Cæsar.*
(2) Voir les deux petits poèmes de Vérécundus dans le *Spicil. Solesm.*, t. IV.

classique n'avait pas réussi à détrôner entièrement le vers libre de l'ancienne poésie latine, à plus forte raison devrons-nous en dire autant des provinces, bien moins accessibles à l'influence littéraire des écrivains du temps d'Auguste.

Ici, Messieurs, vous me permettrez de généraliser ces réflexions, en les appliquant à la prose non moins qu'à la poésie latine. On est quelquefois surpris de voir que la langue des premiers orateurs chrétiens est loin d'égaler, en correction et en pureté, celle de Cicéron ou de César. Comme nous l'avons dit en étudiant le style de Tertullien, nul doute qu'il ne faille faire une large part à la nécessité, où se trouvaient les auteurs ecclésiastiques, de se créer une langue particulière pour exprimer des idées neuves. Quand le prêtre de Carthage emploie les mots *fides* et *sacramentum* dans le sens de « foi chrétienne », et de « sacrement », il est clair qu'il les détourne de leur acception ordinaire; car l'on désignait par ces deux termes « la bonne foi » et le « serment (1) ». De cette nécessité d'accorder le vocabulaire habituel avec la doctrine évangélique, il devait résulter fatalement une certaine altération dans le génie et même dans les formes de la langue romaine. Mais il est une autre raison qui sert à expliquer pourquoi le style des premiers écrivains de l'Église s'écarte notablement de la haute latinité. A part quelques pièces d'un style plus élevé, c'est au peuple qu'ils s'adressent de préférence dans leurs instructions; et, pour se faire mieux écouter de lui, ils parlent sa langue. Or, la langue du peuple de Rome, des diverses parties de l'Italie et des provinces, n'a jamais été celle des prosateurs du siècle d'Auguste. Ce

(1) Il en est de même des mots *gentilis*, gentil, païen, *sæcularis*, mondain, qui signifiaient, l'un, « de la même nation, de la même famille », l'autre, « séculaire ».

qu'il y a de particulier dans l'idiome classique des Latins, c'est qu'à la différence de la langue grecque, résultat du concours de toutes les intelligences, il s'est formé en dehors du peuple, sous l'influence presque exclusive des savants; et pendant que ceux-ci faisaient leur langue, sans tenir compte du peuple, sans rien demander à ses habitudes intellectuelles, ni à son langage, dont au contraire ils s'écartaient, comme d'un contact barbare, pour se rapprocher le plus possible du type perfectionné que leur offrait la Grèce, ce peuple continuait sa langue à lui, langue hérissée de formes et de tournures que le goût épuré des grands prosateurs devait rejeter dans la suite. Les témoignages abondent pour montrer que l'idiome des lettrés n'est jamais descendu dans les rangs de la multitude. Déjà Plaute connaît une langue noble et une langue plébéienne, *nobilem* et *plebeiam;* ou, comme l'on dira plus tard, *urbanam* et *rusticam*. Cicéron s'excuse de paraître incliner vers la seconde dans ses épitres : « Quel homme, écrit-il, vais-je te paraître dans mes lettres? N'ai-je pas l'air de parler le langage plébéien? » (1). Quintilien relève encore mieux la différence : « Il faut bien distinguer, dit-il, entre la langue d'un homme instruit, éloquent, et le langage vulgaire, quotidien, dont nous nous servons avec nos amis, nos épouses, nos enfants et nos esclaves ». Le rigide grammairien se plaint vivement de ce que le peuple de Rome ne peut pousser une exclamation de joie sans y mêler un barbarisme. Au dire de Cicéron, il y avait à peine cinq ou six dames romaines qui parlassent purement la langue latine. « Quand j'entends ma belle-mère Lœlia, écrivait-il, je crois entendre Plaute » (2), c'est-à-dire le vieil idiome, tel

(1) *Ad familiar.*, IX, 21.
(2) *De Orat.*, III, 12.

qu'il se conservait parmi le peuple. Étrangère à l'éducation hellénique sous l'influence de laquelle s'était formée la langue des auteurs, la foule laissait aux savants, aux patriciens lettrés, leur langue, telle qu'ils l'avaient faite, pour conserver son langage traditionnel, *plebeius sermo*. Les savants eux-mêmes ne parvenaient qu'avec peine à s'affranchir des formules consacrées par un long usage. C'est encore Cicéron qui nous l'apprend : son ami Curion ne pouvait renoncer entièrement à l'idiome vulgaire, quand il plaidait (1) ; et, en plein âge d'or de la littérature latine, nous voyons Mécène, ce protecteur généreux des belles-lettres, s'attirer les railleries d'Auguste par les emprunts qu'il faisait au vocabulaire de la multitude (2). Tant il est vrai qu'à Rome, et plus encore dans les provinces, la langue classique restait l'apanage d'un petit nombre de savants : au lieu de se plier à leur manière de parler correcte et polie, le peuple garda ses locutions, qui devaient former plus tard ce que nous appelons la basse latinité.

Lors donc que les premiers prédicateurs de l'Évangile cherchèrent à propager la foi chrétienne dans le monde latin, ils durent recourir à cet idiome vulgaire pour se faire entendre de tous. Leur maxime à cet égard ne pouvait être que celle de saint Augustin : *Malo ut me reprehendant grammatici, quam non intelligant populi :* « J'aime mieux être blâmé des grammairiens, que de n'être pas compris du peuple. » C'est ainsi qu'au rapport d'Ammien Marcellin, l'empereur Julien se vit obligé de faire usage de l'idiome populaire, pour se mettre à la portée de ses soldats. La plupart des locutions insolites qui nous frappent dans les écrivains de l'Afrique chrétienne dérivent de l'ancien vocabulaire

(1) *De Orat.*, LVIII, 2.
(2) Suétone, *In August.*, 86.

proscrit de la haute latinité par les prosateurs du siècle d'Auguste, mais resté en pleine vigueur dans les classes inférieures de la société. Quand Tertullien tire du mot *pompa* les épithètes *pompalus*, *pompaticus ;* ou qu'il emploie *profunditas* pour *profundum*, *gratialitas* pour *gratia*, *refrigerium* pour *refrigeratio*, *æternalis* pour *æternus*, on reconnaît là cet arbitraire dont usait la langue commune dans la dérivation et dans les désinences des mots. Il ne faut donc pas se hâter de voir des néologismes dans les irrégularités de ce style peu classique ; car l'on risquerait fort de prendre pour tels des expressions très vieilles, et qui avaient conservé droit de cité en dehors d'un cercle assez restreint de lettrés. Le mot *duat*, employé par Commodien à la place de *dederit*, peut nous sembler étrange ; mais de pareilles contractions étaient fort usitées dans le langage populaire. Les œuvres de Tertullien nous avaient offert des locutions telles que celles-ci : *candidare*, blanchir ; *dejerare*, jurer par les dieux ; *rhetoricari*, faire de la rhétorique ; *longiscere*, allonger ; *ruspari*, chercher ; *pipiare*, pleurer ; *nolentia*, refus. Assurément, tous ces termes auraient été repoussés par Cicéron et par César ; mais gardons-nous bien de croire que Tertullien les ait inventés ; il n'en est pas un qu'on ne retrouve dans les représentants de la vieille langue latine, tels que Pacuvius, Accius, Ennius, Lucilius et Plaute. Ils appartiennent à cet idiome vulgaire, traditionnel, que les littérateurs formés à l'école grecque n'avaient pas réussi à déraciner entièrement. Lorsqu'on rencontre dans Minutius Félix le mot *impiare*, commettre une impiété, on est tenté d'y voir un néologisme, tandis qu'il figure en toutes lettres dans le « Naufrage » de Plaute. Il en est de même de certaines expressions d'Arnobe dont nous allons étudier les œuvres : *pausa*, repos ; *magmentare*, augmenter ; *dissignare*, désigner. Plus de

cinq siècles auparavant, Lucilius, Ennius et Plaute avaient employé ces termes qui paraissent tout nouveaux. Comment donc se fait-il que les premiers monuments de la littérature ecclésiastique, y compris la Vulgate, rappellent par ce côté le style des écrivains antérieurs à Cicéron ? La raison en est toute simple. Ils se rapprochent de la langue commune, populaire, où s'étaient conservées ces formes et ces désinences bannies de l'idiome classique. D'une part, à cause de l'esprit peu littéraire des Romains absorbés par d'autres goûts, leur langue s'était formée trop lentement, pour qu'une tradition de cinq siècles n'eût pas introduit parmi le peuple des habitudes invétérées. Et d'autre part, quand le souffle puissant de l'éloquence grecque vint imprimer un branle si vigoureux aux lettres latines, il ne s'écoula pas assez de temps entre l'âge de Cicéron et la mort d'Auguste, pour que l'idiome ainsi poli et épuré pût se populariser. Au lieu d'un perfectionnement graduel, auquel aurait participé la masse des intelligences, ce fut un mouvement trop précipité, qui n'atteignit qu'un petit nombre d'esprits ; et la langue plébéienne, rustique, peu saisie par ce travail de quelques beaux génies, conserva en grande partie ses imperfections, sa rudesse et ses idiotismes. Voilà pourquoi l'on retrouve tant de restes de ce vieil idiome latin dans les premiers écrivains de l'Église, dont le langage éminemment populaire a dû s'écarter par là même de la haute latinité.

Et la preuve, messieurs, c'est qu'il s'en rapproche dans les œuvres qui s'adressent plus spécialement à la classe savante. Nous allons nous trouver bientôt en face d'un écrivain qui, sauf un petit nombre de locutions empruntées à la vieille langue de Rome, reproduira le style des prosateurs du siècle d'Auguste. En voulant diriger vers la véritable sagesse l'esprit des lettrés, dans

ses *Institutions divines*, Lactance méritera, par la pureté toute classique de son style, d'être appelé le Cicéron chrétien. Mais il est impossible de ranger sur la même ligne le rude Africain dont nous venons d'étudier les œuvres. Son langage se ressent évidemment des imperfections que l'influence des grands modèles n'était point parvenue à faire disparaître dans l'idiome plébéien de l'Italie, encore moins dans celui des provinces. Toujours est-il que les formes de sa versification méritaient de notre part un examen curieux : en se rattachant à l'ancienne poésie des Latins, elles font pressentir le système prosodique qui a prévalu chez les peuples modernes ; et si un mécanisme ingénieux y supplée trop rarement à l'absence de verve poétique, cette prose cadencée n'en reste pas moins un essai remarquable dans l'histoire des lettres chrétiennes.

DEUXIÈME LEÇON

ARNOBE

D'où venait l'attachement du peuple aux ridicules pratiques du polythéisme? — La confusion païenne de Dieu et du monde faisait le fond des croyances populaires aussi bien que des théories d'écoles. — Traits communs du matérialisme moderne et du panthéisme antique. — Comment s'opéra la conversion d'Arnobe : il vit dans le Christ le maître et le docteur de l'humanité. — Néophyte, il prouva la sincérité de sa foi par ses *Sept livres contre les nations*. — Cet ouvrage, composé en 296 ou 297, est la réfutation complète du paganisme populaire. — Le vulgaire attribue aux fidèles tous les malheurs de l'époque : *quid hoc ad Christianos?* — Magnifique prière d'Arnobe. — L'âme naturellement chrétienne. — Parce que Jésus-Christ est mort sur la croix, est-ce une raison pour ne pas l'adorer? — La divinité de Jésus-Christ prouvée par les miracles. — La valeur des témoignages évangéliques garantie par l'histoire, affirmée par le martyre. — Les procédés de la critique naturaliste au temps d'Arnobe. —Les qualités et les défauts littéraires d'Arnobe.

Messieurs,

Depuis que nous étudions la lutte du Christianisme avec les religions païennes, une idée a dû se présenter plus d'une fois à votre esprit. D'où vient qu'il a fallu trois siècles de critique et d'argumentation, pour triompher d'une théologie ridicule, et faire régner dans le monde une doctrine qui débute par ce qu'il y a de plus rationnel, l'existence d'un seul Dieu créateur de toutes choses? A voir cette longue file d'apologistes qui se succèdent l'un à l'autre, depuis saint Justin jusqu'à Lactance, et dont les écrits tendent à établir que Jupiter,

Apollon, Mercure et d'autres chimères de cette espèce ne méritent pas le nom et les attributs incommunicables de la divinité, l'on est parfois tenté de se demander si de pareilles thèses pouvaient rencontrer une contradiction sérieuse, et s'il ne faut pas y voir un pur exercice de rhétorique. Sans doute, la force d'une habitude invétérée explique en partie cet attachement opiniâtre à des superstitions puériles. L'appui de la puissance publique vient se joindre à la coutume pour rendre compte d'une persistance où, d'ailleurs, les mauvaises passions de l'homme n'étaient nullement désintéressées. Mais ou je me trompe fort, ou la résistance du monde païen à l'Évangile tenait à des causes plus profondes. Sous ces formes mythologiques qui appellent le sourire sur les lèvres, il y avait la grande erreur à laquelle vient se heurter l'esprit de l'homme, du moment qu'il s'éloigne des principes de la raison éclairée par la révélation divine. Au fond, les religions païennes se résumaient dans la confusion de Dieu et du monde, de l'infini et du fini. Elles consacraient une sorte de panthéisme populaire, qui ne différait de celui des écoles que par son enveloppe poétique. Or, quand l'esprit humain n'est plus retenu par l'idée d'un Dieu créateur, il glisse tout naturellement sur la pente qui l'amène à diviniser le monde ou à matérialiser la divinité. Le paganisme faisait l'un et l'autre ; et par là il épuisait à peu près tout le cercle des erreurs possibles. Voilà ce qui explique, au point de vue doctrinal, sa longue opposition à des croyances si évidemment supérieures : sous une apparence toute frivole, il cachait un obstacle sérieux.

Nous sommes à une époque de l'histoire où, malheureusement, il est devenu plus facile que par le passé de comprendre la raison intime d'une résistance si acharnée. Jusqu'à la fin du siècle dernier, les fortes traditions

de l'esprit chrétien ne permettaient guère de concevoir qu'une mythologie aussi absurde ait pu subsister, pendant plus de trois cent années, en face de la doctrine évangélique. Les systèmes qui, depuis lors, se sont reproduits parmi nous, ont contribué beaucoup à diminuer cet étonnement. Car la confusion païenne de Dieu et du monde en fait le fond ; et l'on pourrait hardiment leur donner pour exergue ces mots : *paganismus redivivus.* En quoi ces théories fastueuses qui proclament l'identité substantielle de l'absolu et du relatif, de la nature et de l'esprit, du moi et du non-moi, en quoi, je vous prie, diffèrent-elles de l'idée païenne ? En rien, sinon par des formules plus ambitieuses. De part et d'autre, c'est la même absorption de Dieu dans le monde ou de l'humanité en Dieu. Quand les matérialistes modernes remplacent l'action créatrice par des forces aveugles et impersonnelles, qui se meuvent et opèrent en vertu de lois fatales, ils ne font que reprendre et développer l'antique conception du Destin sous lequel ploie tout l'ensemble des êtres. Si l'avantage se trouve quelque part, il est du côté de la mythologie qui personnifiait ces forces, en leur prêtant de l'intelligence et de la vie. Pour n'être pas moins déraisonnable, un tel procédé avait au moins le mérite d'être plus poétique. C'est à cette étude comparative que nous allons nous livrer, dans l'examen des écrits d'Arnobe et de Lactance. En nous donnant le vrai sens de la question qui s'agitait alors, elle nous permettra d'apprécier, à leur juste valeur, certaines hypothèses qui se sont élevées de nos jours.

C'est encore à l'Afrique chrétienne qu'appartiennent, du moins par leur origine, les deux apologistes que je viens de nommer. Cette « pépinière d'avocats, » comme l'appelait Juvénal, *nutricula caussidicorum*, restait toujours la terre classique des défenseurs de la foi en Occi-

dent. Né à Sicca, ville de l'Afrique proconsulaire, située sur les confins de la Numidie, entre Navaggara et Musti, Arnobe n'avait pas eu le bonheur de recevoir une éducation chrétienne. Il nous retrace lui-même le tableau des erreurs où il était plongé avant sa conversion au christianisme ; et nous voyons par là quel empire le fétichisme le plus grossier exerçait sur les meilleurs esprits. Si quelqu'un peut nous renseigner sur l'état intellectuel du monde païen, ce sont assurément les hommes qui en sortaient après en avoir subi si longtemps la funeste influence.

« Et moi aussi, dira-t-il plus tard, je vénérais, il y a peu de temps encore, des simulacres qui sortaient de la fournaise, des dieux fabriqués à coups de marteau sur l'enclume, des statues d'ivoire, des tableaux, des bandelettes suspendues à de vieux arbres. Quand je rencontrais quelque part une pierre polie, enduite d'huile d'olive, je lui rendais hommage comme si une vertu divine y avait été présente ; je lui parlais, je suppliais ce bloc insensible de m'accorder ses faveurs. De cette manière, je faisais injure aux divinités mêmes, à l'existence desquelles je croyais, en admettant qu'elles sont de bois ou de pierre, ou qu'elles habitent dans de pareilles substances. Maintenant que j'ai été introduit par un si grand docteur dans les voies de la vérité, je sais ce que sont toutes ces choses ; je réserve l'honneur à qui le mérite ; je n'outrage plus aucune puissance divine ; et je rends à chaque personne, à chaque pouvoir, ce qui lui est dû, sans confondre les degrés ni les autorités » (1).

Comment un pareil changement s'était-il opéré dans l'esprit d'Arnobe ? Par quel côté la religion chrétienne avait-elle saisi cette intelligence retenue depuis tant d'années dans les ténèbres de l'idolâtrie ? Il ne paraît

(1) *Adv. Gentes*, l. I, c. XXXIX.

pas qu'une lecture assidue des livres saints ait déterminé sa conversion ; car, sauf une courte sentence de saint Paul qu'il pouvait connaître par la tradition, il ne cite pas un seul verset du texte sacré dans son grand ouvrage contre les Gentils. Sans nul doute, comme nous le verrons par cet écrit même, l'héroïsme des martyrs l'avait vivement frappé, ainsi que la merveilleuse propagation de l'Évangile ; mais ce qui parlait encore davantage à son cœur, c'était la grande figure du Christ, maître et docteur de l'humanité. Cette divine image le poursuivait nuit et jour, s'offrant à lui, « non pas à travers de vaines insomnies, mais sous les traits de la vérité simple et nue » (1). Arnobe enseignait alors la rhétorique avec beaucoup d'éclat, comme le dit saint Jérôme, *florentissime*. L'adhésion d'un tel homme à une doctrine qu'il avait toujours combattue jusque-là, ne pouvait manquer d'avoir du retentissement dans la société africaine. Mais ces antécédents mêmes obligèrent l'évêque de Sicca à user de précautions envers le néophyte, avant de l'admettre au rang des fidèles. L'expérience n'avait que trop prouvé, en Afrique surtout, combien il fallait se défier de certaines conversions qui, à l'approche du péril, se changeaient parfois en apostasies. Pour donner des gages non équivoques de la sincérité de sa foi, Arnobe n'hésita pas à publier une défense de la religion chrétienne, jointe à une vive critique des croyances et des cultes polythéistes (2). C'est l'objet de ses *sept livres*

(1) *Ibid.*, I, 46. Saint Jérôme parle de songes qui auraient poussé Arnobe à embrasser la vraie foi : *cum adhuc ethnicus ad credulitatem somnis compelleretur* (*In Chron. ad annum* 2342). En rapprochant ces paroles du langage de l'auteur sur la forte impression que la grande figure du Christ produisait dans les âmes droites et sincères, on pourrait entendre par ces *somnia* l'état d'un homme qui, sous le travail de la grâce, porte jusque dans le repos de la nuit les préoccupations de l'étude.

(2) Saint Jérôme, *De Script. eccles.*, 79. Item, *In Chron.*

contre les nations. On ne saurait le nier, l'auteur y trahit une connaissance encore imparfaite du symbole chrétien, auquel il mêle çà et là quelques vues inexactes. Mais si la partie dogmatique de l'ouvrage laisse à désirer sous plus d'un rapport, il est de toute justice de reconnaître que nous n'avons pas encore rencontré jusqu'ici une réfutation aussi vaste ni aussi complète du paganisme populaire.

Tout en indiquant d'une manière générale l'époque où il écrivait, Arnobe nous laisse dans l'incertitude sur l'année précise à laquelle on doit rapporter la composition de son traité. Il dit quelque part : « Depuis que nous, chrétiens, nous avons commencé d'être et de compter dans l'univers, il s'est écoulé trois cents ans, un peu plus ou un peu moins (1) ». Cette date approximative nous conduit à la fin du troisième siècle. Ailleurs, il serre la question de plus près : « Quel âge les annales donnent-elles à la ville de Rome? Mille cinquante ans ou pas beaucoup moins ». Comme l'érudit africain ne pouvait ignorer que le millénaire de Rome avait été célébré sous le règne de Philippe l'Arabe, c'est-à-dire l'an 247 ou l'an 248 de Jésus-Christ, nous sommes autorisés à conclure de ses paroles qu'il écrivait en 296 ou en 297 ; et c'est en effet la date à laquelle nous nous arrêtons. Il est vrai que d'autres passages semblent insinuer une époque postérieure. Ainsi, l'auteur place dans la bouche des païens cette objection : « Il y a quatre cents ans, votre religion n'existait pas encore ». Mais je ne crois pas qu'il faille attacher beaucoup d'importance à ce chiffre rond, dont l'exactitude plus ou moins grande n'ajoutait ni n'ôtait rien à l'argumentation. C'est ainsi que, dans l'Évangile, les Juifs disent à

(1) *Adv. Gentes*, I, 13.

Jésus-Christ : « Vous n'avez pas encore cinquante ans » ; et cependant il résulte des calculs les plus problables que, dans ce moment-là, le Sauveur n'en comptait pas même trente-quatre. Certains critiques ont voulu trouver une raison plus spécieuse dans cette phrase : « En quoi nos écrits ont-ils mérité d'être livrés au feu ? Pourquoi vous acharnez-vous à détruire nos lieux de réunion ? » Ces mots, disent-ils, n'ont pu être écrits qu'après l'année 303, où l'édit de Dioclétien ordonnait de brûler les saints livres et d'abattre les édifices sacrés. La conclusion serait légitime, si l'on parvenait à prouver que les païens ne s'étaient jamais portés à de tels méfaits, antérieurement au quatrième siècle. Mais tout porte à croire que ces violences ne rentraient que trop dans leurs habitudes. Saint Justin nous parle déjà des « mesures de proscription que l'on décrétait de son temps contre les lecteurs des livres prophétiques » ; et Origène nous apprend de son côté que les infidèles incendiaient les églises des chrétiens, auxquels ils imputaient toutes les calamités publiques (1). La plainte d'Arnobe me semble donc trop générale pour indiquer la persécution de Dioclétien plutôt que toute autre. Mais ce qui m'empêche de me prononcer pour une date plus avancée, c'est le ton général de l'ouvrage. L'apologiste y mentionne bien les accusations des païens contre les disciples de l'Evangile, mais avec tant de calme que j'ai peine à y trouver l'accent d'un écrivain élevant la voix au milieu d'une tempête aussi furieuse que celle de l'année 303. Cette discussion, détaillée et même minutieuse, des cultes polythéistes, ne répond guère aux émotions d'une époque où la moitié de l'empire se ruait sur l'autre, et où les chrétiens étaient frappés de stupeur devant une explosion

(1) Saint Justin, *Apol.* I ; Origène, *In Matth.*, VIII.

de rage inouïe jusqu'alors. C'est pourquoi, je préfère m'en tenir aux années 296 et 297, où ce grand combat s'annonce de loin. La calomnie fait son chemin; les haines s'amoncellent de jour en jour, sans avoir acquis toutefois ce degré d'intensité, auquel nous les voyons arriver vers la fin du règne de Dioclétien.

J'ai dit, Messieurs, que l'ouvrage d'Arnobe est à la fois une apologie de la religion chrétienne et une attaque contre le polythéisme. Telles sont, en effet, les deux grandes divisions auxquelles on peut ramener les sept livres. Dans les deux premiers, le rhéteur africain justifie le culte que les chrétiens rendent à Jésus-Christ, et leur refus d'adorer les dieux du paganisme. A cette partie défensive succède la critique des religions anciennes. Le IIIe, le IVe et le Ve livres portent sur le système théologique des Grecs et des Romains; le VIe sur les temples et les simulacres, tandis que le VIIe traite des sacrifices et de tout ce qui s'y rattache. Vous voyez par là que l'œuvre entière est conçue d'après un plan régulier; et l'on peut s'étonner que saint Jérôme lui reproche en termes si absolus le manque d'ordre et de symétrie (1). Sauf le IIe livre qui est passablement confus, le reste est bien lié, et les matières se développent sans qu'on éprouve aucune peine à suivre le fil du raisonnement. Quant au mérite du style et à l'exactitude de la doctrine, nous ne pourrons en juger qu'après avoir examiné de plus près cette remarquable production.

Arnobe nous fait connaître, dès le début, l'un des motifs qui le portent à publier son ouvrage. Comme à l'époque de Tertullien, les païens élevaient contre la religion chrétienne des accusations qui retentiront encore au temps de saint Augustin. Une calamité quelconque venait-

(1) Saint Jérôme, *Ép. 49 ad Paulin.* : « *Arnobius inæqualis et nimius est, absque operis sui partitione confusus.* »

elle à fondre sur l'empire? A l'instant même, on l'imputait aux disciples de l'Évangile. Peste, sécheresse, guerre, famine, sauterelles, souris, tremblements de terre, ils avaient attiré tous ces fléaux, en provoquant la colère des dieux par leur refus d'adorer les idoles. Ridicules en soi, des calomnies de ce genre ne manquent presque jamais de produire leur effet. Du moment que de pareilles idées ont envahi l'esprit des multitudes qui souffrent, elles y éveillent des colères sauvages; faute de saisir la vraie raison des choses, les masses égarées s'en prennent à des causes imaginaires. Ces haines sont d'autant plus terribles qu'elles revêtent la couleur du sentiment religieux. Au fond, les récriminations des païens provenaient d'une croyance très légitime à l'intervention de la Providence dans les événements de ce monde. Seulement, ils ne tenaient pas compte du jeu naturel des lois physiques; et, de plus, ils se méprenaient sur les véritables causes du châtiment divin. Il s'agissait donc d'établir à la fois que le christianisme n'avait modifié en rien le cours ordinaire de la nature, et que, si les malheurs publics étaient le résultat de l'impiété, on devait les attribuer à ceux qui outrageaient la divinité par un culte immoral et absurde, mais nullement aux adorateurs du vrai Dieu. Arnobe fait ressortir admirablement ces deux points, dans des pages étincelantes de verve et d'esprit:

« Depuis l'établissement de la religion chrétienne, que s'est-il donc passé d'inouï dans la nature, d'inconnu ou de contraire aux lois générales? Est-ce que les éléments premiers qui constituent toutes choses ont changé de propriétés? Cette machine de l'univers qui nous couvre et nous renferme, s'est-elle relâchée ou disloquée sur quelque point? Le monde s'est-il écarté de son mouvement primitif, pour ralentir ou précipiter sa rota-

tion? Est-ce que depuis lors les astres se lèvent à l'occident, pour finir leur course à l'orient? Le soleil lui-même, ce roi des astres, qui revêt toutes choses de sa lumière et les anime par sa chaleur, le soleil s'est-il refroidi ou éteint, de manière à détruire l'équilibre de la température? La lune a-t-elle cessé d'apparaître dans son intégrité, par le retour périodique des mêmes formes? Les saisons tièdes ont-elles disparu dans la confusion de l'extrême froid et de l'extrême chaleur? Les jours se prolongent-ils désormais avec la brume, et les nuits d'été ont-elles perdu leurs lueurs tardives? Est-ce que les vents ont épuisé leur souffle, en sorte que les nuages cessent de se rassembler sous le ciel, et les pluies d'humecter les champs? La terre se refuse-t-elle à recevoir les semences qu'on lui confie, et les arbres à se couvrir de feuilles? Remarquez-vous dans les fruits bons à manger, ou dans le jus de la vigne, un changement de saveur?... » (1).

Arnobe continue sur ce ton moitié sérieux, moitié plaisant; et je n'ai pas besoin de vous faire observer que, dans cette répétition trop monotone de la même figure, on sent le souffle de la rhétorique africaine. Il y a là un premier exemple de ces redondances, que saint Jérôme signalait dans le style de l'apologiste : *nimius est*. Mais l'idée elle-même est aussi juste que bien rendue. *Quid hoc ad Christianos?* s'écriait saint Cyprien dans une circonstance toute pareille? Qu'est-ce que les chrétiens ont à voir dans tout cela? Ils n'ont pas fait dévier l'axe de la terre, ni troublé en rien l'ordre des saisons. Pour achever sa démonstration, Arnobe en appelle aux annales de l'histoire qui mentionnent tant de calamités survenues à des époques où il n'y avait pas encore

(1) *Adv. Gentes*, I, 2.

de chrétiens. On pourrait même, ajoute-t-il, prouver facilement que les maux du genre humain ont diminué depuis lors; car, loin de pousser aux fureurs de la guerre, par exemple, le christianisme apprend aux hommes à rendre le bien pour le mal; et, si tous prêtaient l'oreille à ses enseignements pacifiques, l'univers entier jouirait d'une tranquillité profonde (1). D'ailleurs, s'il entrait dans notre sujet de remonter à la source de vos désastres, nous n'aurions pas de peine à vous montrer qu'ils sont dus à des causes toutes naturelles; que ce qui nuit aux uns peut profiter aux autres, et qu'en définitive cette fluctuation perpétuelle des éléments maintient l'équilibre du monde (2). Mais sans compter que les mêmes misères nous atteignent vous et nous, n'allez pas en chercher le motif dans ce qu'il y a de plus pur et de plus innocent. Quoi! ce serait un sacrilège, un blasphème digne d'attirer la vengeance du ciel, que d'adorer le souverain Seigneur de toutes choses, le Dieu tout-puissant, de qui nous tenons l'existence et la vie! Ce serait un crime de lui rendre hommage, de l'invoquer, de l'aimer, tandis que la sagesse et la piété consisteraient à élever des temples aux chats, aux scarabées et aux bœufs (3)! Devant un tel contraste, l'âme de l'apologiste s'émeut; et, se livrant à l'enthousiasme de sa foi, il interrompt la discussion pour jeter vers Dieu cette magnifique prière :

« O toi, le suprême créateur des choses invisibles! O toi, qui, invisible toi-même, n'as jamais été compris

(1) *Adv. Gentes*, 3-7

(2) *Ibid*, I, 7-13 : « *Eventa hæc omnia, quæ fiunt, et accidunt mole sub hâc mundi, commodulis non nostris, sed ipsius pendenda sunt rationibus ordinibusque naturæ... Cum ea quæ fiunt, non partiliter fiant, sed ad census summam redeant, referanturque totius.* » — Ces considérations sur le jeu des lois physiques sont très élevées, et font honneur au sens judicieux de l'auteur.

(3) *Ibid.*, I, 13-30.

d'aucune nature ! Oui, tu mérites, si toutefois il est permis à une bouche mortelle de parler ainsi, tu mérites vraiment que tout ce qui respire et pense ne cesse jamais de te rendre grâces ; que toute notre vie se passe à fléchir le genou devant toi et à te supplier par des prières continuelles. Car tu es la cause première, le lien et l'espace des choses, le fondement de tout ce qui est l'infini, l'incréé, l'éternel, le seul être que l'on ne puisse retracer sous une forme corporelle, ni circonscrire par quelque limite. Nulle qualité n'exprime ta perfection ; nulle quantité ne mesure ta puissance. Situation, mouvement, état, aucun de ces mots empruntés à la langue des hommes n'est applicable à ta nature. Pour te concevoir il faut se taire ; et c'est en s'abstenant de bégayer quoi que ce soit, que l'on peut te saisir à travers les ombres de l'intelligence. Pardonne, ô roi suprême, à ceux qui persécutent tes serviteurs ; et, ce qui est le propre de ta bonté, n'impute pas à crime l'erreur de ceux qui repoussent ton nom, ton culte et ta religion » (1).

Voilà, Messieurs, de la véritable éloquence ; et, déjà, vous pouvez juger par ces courts extraits que l'ouvrage d'Arnobe, trop peu connu, ne jouit pas de toute l'estime qu'il mérite ; car, sous bien des rapports, il peut être mis en parallèle avec ce que l'apologétique chrétienne a produit de plus remarquable. Saint Augustin ne fera que développer cette belle prière dans les premières pages de ses *Confessions* (2). Vous avez remarqué, sans nul doute, le trait final qui rend si bien les délicatesses du sentiment évangélique. En opposant aux superstitions païennes le dogme fondamental du christianisme, l'apologiste juge superflu de prouver l'existence d'un Dieu suprême et unique. A quoi bon, s'écrie-t-il? Quel

(1) *Adv. Gentes*, I, 31.
(2) *Confess.*, l. I, c. 3 et 4

est l'homme qui entre dans la vie sans cette notion, qui ne la porte imprimée, innée et comme greffée dans son âme dès le premier jour de sa naissance? Mais, si les animaux eux-mêmes étaient doués du langage, si les arbres et les pierres pouvaient émettre un son et articuler des paroles, ils proclameraient à l'envi la souveraineté du Créateur. Cette belle doctrine de l'âme chrétienne par nature, que l'on retrouve chez tous les écrivains de l'Afrique, depuis Tertullien jusqu'à saint Augustin, le rhéteur de Sicca la professe avec non moins de chaleur et de conviction : « C'est naturellement, dit-il, que nous croyons tous à l'existence de Dieu, soit que nous jetions vers lui cette exclamation : O Dieu ! soit que nous le prenions à témoin de nos actes, soit enfin que nous élevions nos regards vers le ciel, dans la persuasion où nous sommes qu'il nous voit » (1). Il faut le reconnaître, vers la fin du troisième siècle, la doctrine de l'unité de Dieu avait fait des progrès même parmi les païens, sous l'influence des idées évangéliques. Nous l'avons dit plus d'une fois : au milieu de toutes leurs erreurs, les religions polythéistes conservaient un fonds de monothéisme qui avait survécu à la ruine des traditions primitives. A mesure que l'attirail mythologique était battu en brèche par les apologistes chrétiens, les défenseurs du paganisme cherchaient à mettre en relief leur distinction entre un Dieu suprême, appelé Jupiter ou autrement, et des divinités inférieures. Pour eux, il ne s'agissait plus tant de combattre le monothéisme chrétien que d'attaquer la divinité de Jésus-Christ. Nous ne vous blâmons pas, disaient-ils à l'époque d'Arnobe, de ce que vous adorez le Dieu tout-puissant ; ce que nous vous reprochons c'est d'honorer comme Dieu un homme crucifié. Cette tactique, qui ne manquait pas d'habileté, obligeait l'écri-

(1) *Adv. Gentes*, I, 32-36 ; II, 2.

vain catholique d'entrer au cœur de la démonstration chrétienne ; et la vigueur pleine de souplesse, avec laquelle il s'est acquitté de sa tâche, mérite notre attention.

Dans toute controverse, il y a deux genres d'arguments qui sont loin d'avoir la même valeur, bien qu'ils puissent également fermer la bouche à l'adversaire. Les uns portent le nom d'arguments personnels ou *ad hominem*, parce qu'ils consistent à retourner l'objection contre celui qui la fait; les autres ont une force absolue, indépendante des personnes, et qui se tire de la nature même du sujet. Arnobe emploie tour à tour ces deux sortes de preuves dans la question qui nous occupe. Vous nous accusez, dit-il aux païens, d'adorer un homme. Mais est-ce bien à vous de nous adresser ce reproche, à vous qui n'avez pour divinités que des hommes et des femmes, dont vos propres écrivains nous font connaître le père et la mère, la patrie, le lieu de naissance, la vie et les actions? S'il vous plaît d'appeler Dieu tel ou tel, sous prétexte qu'il vous a enseigné à labourer les champs, à récolter le blé, à extraire l'huile ou le vin, n'avons-nous pas mille fois davantage le droit de rendre les mêmes honneurs à celui qui nous a procuré le plus grand de tous les biens, en nous apprenant la vérité sur Dieu, sur notre origine et notre nature, sur nos devoirs et nos destinées? Est-ce sa passion qui, à vos yeux, diminue son autorité? Mais depuis quand la souffrance porte-t-elle atteinte au mérite? L'enseignement de Pythagore a-t-il perdu de sa force, parce que le maître a été brûlé vif dans un temple? Le supplice de Socrate enlève-t-il quelque valeur à ses préceptes de morale? Cessez donc vos injures et vos railleries, car vous faites le procès à tout ce que vous estimez et vénérez vous-mêmes (1).

(1) *Adv. Gentes*, I, 36-42.

Si Arnobe s'était borné à ce mode d'argumentation, il n'aurait fait que repousser les objections de ses adversaires, sans établir la thèse elle-même. Au fond, il n'y avait aucune ressemblance entre l'apothéose païenne et le sens où les chrétiens attribuaient la divinité à Jésus-Christ. Aussi l'apologiste n'use-t-il de ce rapprochement que par manière de concession : *sed concedamus... etiam si esset id verum*. Pour rendre aux termes toute leur précision et leur véritable portée, il se hâte d'ajouter que le Christ est Dieu réellement, et sans aucune espèce d'équivoque, *Deus re certâ, et sine ullius dubitationis ambiguo ;* qu'il est Dieu en tout et pour tout, quant à sa nature intime, *radice ab intimâ* (1). S'il a pris la forme humaine, c'est pour se rendre visible, pour instruire les hommes, converser avec eux et leur enseigner la voie du salut. Ne vous imaginez pas, ajoute Arnobe, que la divinité ait souffert sur la croix. La mort ne saurait atteindre ce qui est un et simple, sans assemblage ni composition de parties. Qu'est-ce donc que vous voyez suspendu au gibet du supplice ? L'humanité dont le Christ s'était revêtu et qu'il portait sur lui. Quant à la divinité, aucune de ces souffrances n'a pu l'effleurer (2). Il eût été difficile d'exprimer, sinon avec plus de précision, du moins avec autant d'énergie, la distinction des deux natures en Jésus-Christ. Mais c'eût été peu d'exposer clairement la croyance fondamentale des Chrétiens, si l'apologiste n'y avait ajouté quelques preuves de la divinité du Sauveur. L'une des meilleures, selon lui, se tire des miracles et des prophéties. Car il n'y a pas moyen d'établir un parallèle sérieux entre ces actes de la toute-puissance divine et les jongleries aussi ridicules qu'immorales des

(1) *Adv. Gentes*, I, 42, 53.

(2) *Ibid.*, I, 60-62 : « Mors illa, quam dicitis, assumpti hominis fuit non ipsius ; gestaminis, non gestantis... »

magiciens. Là tout est pur, grave, digne de Dieu, utile à l'homme (1). Arnobe résume les miracles évangéliques dans une page pleine de vigueur et d'éclat, où le récit des faits se produit sous la forme d'interrogations redoublées :

« Eh quoi ! s'écrie-t-il : était-ce un simple mortel comme nous, celui dont un ordre, dont une parole suffisait pour dissiper les infirmités, les maladies, les fièvres, et n'importe quelle souffrance corporelle ? Etait-ce un homme comme nous, celui dont la race des démons ne pouvait supporter la présence ni la vue, et qui les contraignait à quitter avec épouvante le corps des possédés? Etait-ce un homme comme nous, celui qui, à l'instant même et d'un seul mot, rendait à leur couleur naturelle des corps souillés par les taches hideuses de la lèpre? Etait-ce un homme comme nous, celui dont le contact le plus léger arrêtait les flux de sang, et qui n'avait qu'à étendre la main pour dessécher un liquide mortel sous la peau gonflée de l'hydropique? Etait-ce un homme comme nous, celui qui ordonnait aux boiteux de courir, aux paralytiques de se lever et d'emporter leurs lits, aux aveugles d'ouvrir à la lumière des yeux devenus incapables d'en jouir? Etait-ce un homme comme nous, celui qui se faisait obéir des vents et de la tempête, et à la voix duquel les flots irrités calmaient leur fureur; celui qui marchait sur le dos des vagues, le pied libre, au grand étonnement de la mer elle-même, et sans trouver de résistance dans une nature qui se mettait à son service ; celui qui, avec cinq pains, rassasiait cinq mille hommes, et leur permettait d'en ramasser les restes dans douze corbeilles, pour ôter à ces esprits rétifs tout prétexte de croire à de faux prestiges ? Etait-ce un homme comme

(1) *Adv. Gentes*, I, 42-45.

nous, celui qui ordonnait aux âmes de rentrer dans leurs corps, et à ceux-ci de secouer leur linceul funèbre, pour se redresser trois jours après leur inhumation ? Etait-ce un homme comme nous, celui dont le regard plongeait dans les cœurs, pour y surprendre les sentiments les plus secrets et les pensées les moins transparentes ?... » (1)

Ce morceau serait d'un très bel effet, si l'auteur n'abusait de la même figure de rhétorique par des répétitions trop prolongées, et qui donnent à son discours un ton quelque peu déclamatoire. On pouvait opposer à cette énumération des miracles du Christ certaines guérisons extraordinaires, opérées au moyen de remèdes inconnus. Il n'y a pas de comparaison à établir entre ces deux ordres de phénomènes, répond Arnobe avec beaucoup de sens. Car ce n'est pas à l'aide d'un médicament quelconque, ni par aucune ressource de l'art humain, que le Christ rendait l'ouïe aux sourds, la vue aux aveugles, la parole aux muets, l'usage de leurs membres aux paralytiques et aux boiteux ; tout le monde sait qu'il lui suffisait pour cela de toucher du doigt le membre malade, ou de proférer un seul mot (2). Bien plus, il ne s'est pas borné à opérer personnellement des prodiges qui dépassent toute force humaine ; mais pour montrer que cette puissance provenait de lui, qu'elle était inhérente à sa nature divine, il a donné à d'autres le pouvoir d'en faire autant et davantage encore. Revêtus de son autorité et investis de ses dons, des bateliers, des artisans, des villageois ont parcouru la terre, renouvelant partout les choses merveilleuses que leur maître avait accomplies en Judée. Cette communication d'une vertu surnaturelle à de pauvres gens du peuple

(1) *Adv. Gentes*, 45, 46.
(2) *Ibid.*, I, 48.

n'est-elle pas le signe manifeste d'une souveraineté devant laquelle plient tous les éléments du monde? (1).

Déjà, Messieurs, vous avez pu remarquer que l'ouvrage d'Arnobe se rapproche, sur bien des points, du Traité d'Origène contre Celse; et il n'est pas inutile de montrer que la question se posait de la même façon à Carthage ou à Sicca comme à Alexandrie, et que le récit de l'Evangile a subi, pendant trois siècles, la grande épreuve de la critique sur tous les points du monde ancien. Il ne s'était pas encore passé trois cents années depuis ces faits mémorables, et, déjà, il se trouvait des gens assez naïfs pour s'imaginer que les contemporains de Jésus-Christ n'avaient pas eu, comme les autres mortels, des yeux pour voir, ni des oreilles pour entendre. L'apologiste africain fait très bien ressortir la valeur d'un témoignage qui présente les plus hautes garanties de véracité :

« Vous ne croyez pas que ces choses soient arrivées. Mais nous avons d'excellents témoins, des auteurs très véridiques, qui les ont vues s'accomplir sous leurs yeux, et qui, après y avoir cru eux-mêmes, en ont transmis la relation à la postérité avec des garanties sérieuses. Quels sont-ils? demanderez-vous peut-être. Des races entières, des peuples, des nations, et ce genre humain si incrédule qui, si la chose n'avait été manifeste, et, comme l'on dit, plus claire que la lumière elle-même, n'aurait jamais donné son assentiment à de pareils faits. Dirons-nous par hasard que les hommes de ce temps-là ont été assez légers, menteurs et stupides, pour feindre d'avoir vu ce qu'ils n'avaient pas vu, et pour appuyer des contes en l'air par de faux témoignages ou par des assertions puériles? Et c'est de gaieté de cœur et sans

(1) *Adv. Gentes*, I, 50-53.

motif, qu'ils seraient allés s'exposer à vos haines et vouer leur nom à l'exécration, tandis qu'ils pouvaient vivre en parfait accord avec vous, et dans des relations étroites! Vous traitez leur récit de fable; mais alors comment expliquer qu'en si peu de temps le monde entier ait été rempli de cette religion, et qu'on ait vu se réunir dans un même sentiment des nations répandues dans des régions et sous des climats si divers? Elles se seraient donc laissé duper par de pures affirmations et entraîner dans des espérances chimériques, jusqu'à risquer la vie en dépit du bon sens, n'ayant vu aucun fait dont le caractère miraculeux pût déterminer leur adhésion à ce culte nouveau. Oh! non; c'est vaincues par la force de la vérité qu'elles se sont données à Dieu. Si elles ne comptent pour rien de livrer leurs membres à vos coups et de vous donner leur chair à déchirer, c'est qu'elles ont vu toutes ces choses s'accomplir par le Christ, et par ses hérauts, chargés de porter dans l'univers entier les dons du Père céleste pour le bien des âmes et des corps » (1).

Un peu plus loin, Arnobe revient sur cet argument si propre à confirmer la certitude des faits évangéliques :

« Ne trouvez-vous pas une preuve suffisante dans ce simple fait, qu'en si peu de temps une telle multitude d'hommes se soit enrôlée dans cette milice sur toute la surface de la terre; qu'on ne rencontre plus de nation assez barbare, assez éloignée de toute politesse pour n'avoir pas adouci la rudesse de ses mœurs sous l'influence de l'Evangile, en échangeant un instinct féroce contre des habitudes pacifiques ; qu'un tel enseignement ait remplacé les croyances antérieures chez tant d'hommes doués d'une si grande force d'esprit, orateurs,

(1) *Adv. Gentes*, I, 54, 55.

grammairiens, rhéteurs, jurisconsultes, médecins, philosophes scrutant le fond des choses? Ne voyez-vous pas ces maîtres qui préfèrent endurer tous les supplices de l'esclave, ces époux, ces enfants qui aiment mieux briser le lien conjugal et se voir déshérités par leurs parents que de rompre la foi chrétienne et de violer le serment par lequel ils se rattachent à la milice du salut? N'êtes-vous pas frappés de ce spectacle, qu'en dépit de vos lois si cruelles contre notre religion, elle s'étende toujours davantage, et que, loin d'ébranler le courage des fidèles, vos menaces et vos interdits servent de stimulant à son zèle pour la foi? Et vous croyez que tout cela se fait sans réflexion et à la légère, que les âmes subissent ainsi l'influence du hasard? Est-il possible de méconnaître l'action divine dans la conversion de tant d'hommes qui, sous la menace des ongles de fer et d'autres tourments sans nombre, trouvent leur douceur à embrasser la foi, s'enflamment d'amour pour la vertu, jusqu'à préférer l'amitié du Christ à tous les biens du monde? Il ne vous reste qu'un moyen, c'est de voir autant de fous et d'extravagants dans tous ceux qui partagent cette foi d'une extrémité de la terre à l'autre » (1).

Devant une croyance appuyée sur de tels faits, il devenait impossible, pour tout homme qui n'avait pas rompu avec le bon sens, de prétendre que l'Evangile se réduisait à une pure fable. Autant valait dire que le christianisme est un effet sans cause, et avouer par là même l'impuissance où l'on était d'en expliquer le succès. C'est pourquoi les adversaires d'Arnobe, d'accord avec lui quant à la substance des faits, se rejetaient-ils de préférence sur les détails du récit évangélique, dans lesquels ils se plaisaient à voir le fruit d'une imagination exaltée.

(1) *Adv. Gentes*, II, 5.

D'autre part, ils affectaient d'appeler les écrivains sacrés des gens simples, ignorants dans l'art d'écrire, et, par suite, peu dignes de créance. Vous n'avez pas eu de peine à reconnaître, dans ces vieux adorateurs de Cupidon et de Plutus, les précurseurs de ceux qui se flattent d'avoir inventé de nos jours ce qu'ils appellent la haute critique. La réponse d'Arnobe est aussi sensée que facile à comprendre. D'abord il n'admet pas, et avec raison, que la foi chrétienne repose uniquement sur ce qui est écrit; c'est encore par d'autres voies, par la tradition orale, que la doctrine du Christ et la connaissance de ses actes ont pénétré chez des nations étrangères à toute littérature. Non seulement les évangélistes n'ont rien ajouté à la vérité historique; mais, de leur propre aveu, il est bien des choses qu'ils n'ont pas consignées par écrit. Quant à leur narration, bien loin d'y porter le moindre préjudice, l'absence d'art et d'habileté ne sert qu'à en fortifier la véracité. Ce n'est pas chez des écrivains de cette trempe, éloignés de toute feinte et de toute dissimulation, que l'on doit chercher l'habitude d'arranger les faits au risque de les dénaturer en les amplifiant. Leur langage est commun, trivial même; mais, depuis quand la vérité a-t-elle besoin de fard pour s'imposer aux âmes droites et sincères? On y trouve, dites-vous, des barbarismes et des solécismes : objection frivole, et qui dénote un esprit étroit, *angustum pectus!* Un fruit a-t-il moins de saveur, parce qu'on le cueille à travers les épines? Un fait cesse-t-il d'être réel, parce qu'en le rapportant on se trompe de nombre, ou de cas; que l'on prend l'un pour l'autre un participe, une préposition ou une conjonction? Laissons donc cette pompe de langage et cette préoccupation des règles à la tribune et au barreau où elles sont à leur place; mais quant aux choses où l'ostentation n'entre pour rien, il ne s'agit pas de savoir avec quel

agrément on les dit, mais quelle utilité elles procurent. D'ailleurs, il est plus d'un savant qui a mieux aimé se servir d'un dicton simple et facile, pour ne point paraître emprunter à la rhétorique une force que la vérité doit tirer d'elle-même. Et puis, au fond, ces règles grammaticales ont-elles une valeur absolue et fondée sur la nature des choses? Vous attribuez au fauteuil le genre masculin et à la muraille le genre féminin. Est-ce que la muraille a un sexe? Le fauteuil est-il mâle ou femelle? Vous voyez donc que tout cela est pure affaire de convention. Si, dès l'origine de la langue, on s'était plu à parler autrement, personne n'y trouverait à redire aujourd'hui. N'attachez donc pas tant d'importance à ces formes arbitraires, et tenez-vous-en davantage au fond des choses (1).

La boutade est spirituelle; il ne faudrait pourtant pas en abuser, sous peine d'introduire dans le langage une confusion regrettable. C'est chose assez piquante de voir un rhéteur faire bon marché d'une science, à laquelle il avait consacré une grande partie de sa vie; et si l'on doit dire qu'il adorait désormais ce qu'il avait brûlé, on peut ajouter également qu'il ne montrait pas un moindre zèle à brûler ce qu'il avait adoré. En somme, et abstraction faite d'une insistance peu discrète, la pensée d'Arnobe est de toute justesse. Que les règles de la grammaire et les préceptes de l'élégance figurent parfois sur l'arrière-plan dans les auteurs du Nouveau-Testament, ce dédain de la rhétorique n'amoindrit en rien leur autorité; le caractère grave et sérieux de leur narration mérite d'autant plus de confiance qu'ils se préocccupent moins de la forme. Ce qu'il faut chercher dans l'Evangile, c'est la vérité substantielle, l'aliment des âmes et

(1) *Adv. Gentes*, .56-59.

leur remède contre les infirmités morales. Cette image du Christ médecin des âmes, l'apologiste africain la déploie devant un siècle malade, dans la péroraison de son premier livre :

« O siècle ingrat et impie! siècle qui te précipites vers ta perte avec une obstination incroyable! Si quelque médecin venait à vous d'une région lointaine et inconnue auparavant, en vous promettant un remède propre à éloigner de vos corps toute espèce de maladie et d'infirmité, à l'instant même vous accourriez tous. Vous lui ouvririez vos murs en l'entourant de caresses et d'honneurs. Votre vœu le plus cher serait de trouver une efficacité certaine dans un genre de médicaments qui vous promettrait l'immunité contre toute espèce de maladie jusque l'extrême limite de l'âge. Lors même que la chose serait douteuse, vous ne manqueriez pas d'essayer de cette potion inconnue, dans l'espoir d'assurer votre santé. Or, voici que le Christ est apparu, messager de la grande nouvelle, héraut de la promesse pour tous ceux qui cherchent leur salut dans la foi. Comment donc êtes-vous assez cruels, assez inhumains, ou plutôt, assez insensés pour l'accabler de vos malédictions, lui faire une guerre acharnée en épuisant contre lui tous les traits d'une haine implacable? Si sa parole vous déplaît, si elle offense vos oreilles, tenez-la pour une affirmation frivole; mais ne vous armez pas de la rage du bourreau contre celui qui ne vous a fait aucun mal » (1).

Il y a le souffle d'une véritable éloquence dans cette première partie de l'ouvrage d'Arnobe. Les preuves de la divinité du christianisme y sont présentées dans l'éclat et la vigueur qui distinguent l'école d'Afrique. Si l'on n'y remarque pas beaucoup de ces traits étincelants et rapides

(1) *Adv. Gentes*, I, 65.

qui sont d'un si grand effet dans les écrits de Tertullien, cette concision énergique est compensée jusqu'à un certain point par l'ampleur et l'abondance des développements. Le rhéteur de Sicca aime à délayer sa pensée, et rien n'est plus éloigné de son tour d'esprit que de la ramasser sous une forme courte et sentencieuse. Il faut attribuer en grande partie à cette méthode d'amplification le peu d'usage que les orateurs sacrés ont fait de son livre ; car il est difficile de détacher quelques phrases saillantes d'un milieu à peu près égal et uniforme. Je ne parle pas encore du degré de correction ou de politesse où était arrivée la langue d'Arnobe, me réservant d'examiner un peu plus tard les modifications que l'idiome latin avait subies sous sa plume.

TROISIÈME LEÇON

ARNOBE

(*Suite.*)

Deuxième partie de l'ouvrage d'Arnobe. — Le rôle de l'autorité dans les actes humains et les analogies de la foi. — En réfutant la thèse platonicienne de la préexistence des âmes, Arnobe ne sait pas éviter certaines erreurs de la Gnose : sa doctrine sur la création et sur l'immortalité de l'âme. — Il exagère la faiblesse de la raison humaine. — Sa critique des religions polythéistes et le *Traité de la nature des dieux* de Cicéron. — Ce qu'il pensait des turpitudes de l'Olympe, et ce qu'en pense M. Havet. — Anthropolâtrie et fétichisme. — L'idée païenne du *temple*, et l'idée catholique de l'*église*. — Le culte intérieur des déistes, et le culte extérieur des chrétiens.

Messieurs,

Arnobe avait terminé le premier livre de son *Apologie* en reprochant aux païens leur acharnement contre le Christ, dont la vie et les actions ne pouvaient leur fournir aucun sujet de blâme. C'est encore par là qu'il reprend le fil de son discours, afin d'éloigner leur haine de celui qui était venu enseigner aux hommes le culte du vrai Dieu. Supposons même, dit-il, que la doctrine chrétienne ne fût pas garantie par une autorité irréfragable, le parti le plus sûr serait encore de l'embrasser. Mieux vaut s'attacher à une espérance incertaine que de s'exposer au plus grave des périls; et l'on court moins de risque à compter sur une promesse illusoire qu'à braver une menace bien fondée (1). Mais nous n'en sommes pas

(1) *Adv. Gentes*, II, 4. C'est le raisonnement de Pascal. (*Pensées*, art. X, 1, Edit. Havet.)

réduits à un tel calcul de probabilités ; notre religion est marquée du sceau de la puissance divine. Il est vrai qu'elle exige la foi de ses adhérents; et vous partez de là pour nous faire un reproche de ce que vous appelez notre crédulité. Mais cette foi n'est pas une foi aveugle ; elle s'appuie sur des motifs suffisants pour former la conviction de tout homme raisonnable. Et d'ailleurs, à votre insu et malgré vous, il se mêle à toutes vos déterminations une certaine foi, une confiance morale sans laquelle la vie et la société humaines seraient impossibles. Vous n'avez pas eu de peine à reconnaître ici un ordre d'idées que les premiers apologistes, depuis Théophile d'Antioche jusqu'à Origène, aimaient à développer, pour montrer l'accord de la méthode évangélique avec les besoins et les instincts de l'homme.

« Dites-moi, ô vous qui croyez avoir épuisé la coupe de la sagesse, dites-moi s'il est une seule entreprise, une seule affaire où vous vous engagiez sans une foi préliminaire. Vous vous mettez en voyage, vous naviguez : n'est-ce pas avec la confiance que vous retournerez chez vous au terme de vos négociations? Vous déchirez le sein de la terre, pour y jeter toute espèce de semences : n'est-ce point parce que vous croyez en retirer du fruit au temps marqué? Vous contractez l'union conjugale; vous songez à vous créer une descendance : n'est-ce pas dans la persuasion qu'une alliance chaste deviendra pour vous une source de bons offices, et que vos enfants franchiront sains et saufs les divers degrés de l'âge jusqu'aux limites de la vieillesse? Malade, vous vous mettez entre les mains du médecin : n'est-ce point parce que vous croyez que vos souffrances pourront être adoucies et allégées? Certes, vous ne feriez jamais la guerre, si vous n'espériez remporter la victoire, et vous ne vénéreriez pas vos dieux, si vous ne croyiez qu'ils existent, et

qu'ils prêteront une oreille favorable à vos supplications » (1).

Après avoir rappelé que, dans les choses ordinaires de la vie, nous ne nous décidons jamais à agir sans une sorte de foi préalable au succès de notre œuvre, et que nous sommes très souvent obligés d'admettre sur le témoignage d'autrui ce que nous ne saurions vérifier par nous-mêmes, Arnobe applique le même principe à l'ordre religieux ou philosophique; et il n'a pas de peine à montrer qu'en définitive, l'autorité d'autrui joue le principal rôle dans la plupart des convictions. Sous ce rapport, dit-il aux païens, vous n'avez pas sur nous le moindre avantage. « Vous, vous ajoutez foi à Platon, à Cronius, à Numénius, ou à tel autre; et nous, nous croyons au Christ. » Toute la différence, c'est que notre confiance dans le Christ est fondée sur des œuvres qui attestent une puissance divine. Tandis qu'aucun de vos philosophes n'a jamais pu, d'un seul mot, guérir un furoncle, ni tirer une épine d'un pied. Non pas qu'il ne se trouve parmi eux des gens fort estimables pour leur conduite, des savants rompus à la dialectique et exercés dans l'art de bien dire. Mais quelles garanties peuvent-ils nous offrir sur des matières qui échappent à l'entendement humain? Lorsqu'il s'agit de connaître les relations où Dieu veut entrer avec nous, l'éloquence et l'érudition s'effacent devant le simple témoignage d'un envoyé divin (2).

Ces paroles nous font voir quel esprit de justice et de modération l'apologiste africain portait dans sa polémique; et l'on ne peut s'empêcher de remarquer que son jugement sur la philosophie grecque ne ressemble guère

(1) *Adv. Gentes*, II, 8. — Voyez les *Apologistes chrétiens au IIe siècle, Théophile d'Antioche*; leçon XIe; *Clément d'Alexandrie*, leçon XIVe; *Origène*, leçon XXXVe.

(2) *Ibid.*, II, 9-12.

à certaines formules exagératives de Tertullien. Platon est pour lui « la tête et la colonne de la philosophie, le grand, le divin Platon » (1). A l'exemple des écrivains de l'école d'Alexandrie, il signale des points de ressemblance entre la doctrine chrétienne et certaines idées émises dans le Théætète, dans le Phédon et dans d'autres productions du disciple de Socrate (2). Mais cette impartialité ne l'empêche pas de combattre avec force l'hypothèse platonicienne de la préexistence des âmes et de la réminiscence. Si l'âme apportait avec elle en naissant des connaissances qu'elle aurait déjà eues dans une vie précédente, on devrait, ce semble, pouvoir constater ce fait par une éclosion rapide et spontanée de l'intelligence? Que voyons-nous au contraire? L'enfant naît dans une ignorance complète, qui ne se dissipe que très lentement, et après les efforts les plus pénibles. Tout ce qu'il sait, il l'a appris de ses maîtres, bien loin d'y être arrivé par voie de réminiscence. Supposez-le relégué dès le bas-âge dans une solitude, ne recevant d'autres soins que ceux d'une nourrice qui se contenterait de pourvoir à sa subsistance matérielle, sans jamais lui adresser une seule parole, son degré de culture ne dépassera guère celui de l'animal : preuve évidente que l'homme puise dans l'éducation, et non dans les souvenirs d'une vie antérieure, les connaissances qui en font un être intelligent et moral (3).

Ces considérations sont très justes. Arnobe ne s'écarte pas davantage d'une saine philosophie, en niant que les âmes soient éternelles et tirées de la substance même de Dieu. S'il en était ainsi, dit-il avec raison, toutes les âmes seraient également saintes, également heureuses,

(1) *Adv. Gentes*, II, 8, 36, 52.
(2) *Ibid.*, II, 13, 14.
(3) *Ibid.*, II, 15-25.

également parfaites : ce qui est contraire à toutes les données de l'expérience (1). La doctrine de l'émanation, à laquelle Platon n'avait pas laissé d'ouvrir la porte, devait nécessairement conduire à cette erreur contre laquelle le philosophe chrétien s'élève avec beaucoup d'énergie. Mais en voulant combattre, et à bon droit, l'éternité des âmes, a-t-il su éviter à tous égards l'extrême contraire? C'est ici le point vulnérable de l'ouvrage que nous étudions. Si Arnobe s'était contenté de dire, comme il le répète à différentes reprises, que l'âme, n'étant pas tirée de la substance divine, ne saurait jouir de l'immortalité au même titre que l'Etre nécessaire et infini, nous n'aurions rien à reprendre ni dans ses idées, ni dans son langage. Il est clair qu'un esprit créé continue de subsister en vertu de la même volonté créatrice qui l'a appelé à l'existence, et que si cette main toute-puissante venait à se retirer, il rentrerait dans le néant d'où il était sorti. En d'autres termes, sa permanence reste toujours subordonnée au pouvoir de celui qui est libre de donner l'être ou de le retirer selon qu'il lui plaît. Mais cette dépendance inévitable n'empêche pas qu'à la différence des corps dont la condition est de se dissoudre et de périr, l'âme, substance simple et indivisible, ne soit immortelle par nature. Voilà ce qu'Arnoble n'a pas su distinguer avec assez de soin, préoccupé qu'il est d'éloigner des esprits créés toute consubstantialité avec l'Etre divin. A ses yeux l'immortalité n'est pas une propriété naturelle à l'âme mais un privilège que Dieu confère aux justes, tandis que l'âme des méchants rentre dans le néant, après un châtiment plus ou moins prolongé. Cette expression énergique de « mort éternelle », dont l'Ecriture se sert pour désigner la privation de la grâce et de

(1) *Adv. Gentes*, II, 37.

la gloire, il la prend comme synonyme d'annihilation quant à la substance même. Tel est du moins le sens propre et obvie des phrases où il déclare que les âmes des pécheurs seront un jour réduites à rien, *ad nihilum redactæ* (1). Voilà pourquoi il considère l'âme humaine comme étant d'une qualité mitoyenne, *mediæ qualitatis*, comme se trouvant à égale distance de la vie et de la mort, *in medio limite vitæ atque interitus*, sujette par elle-même à une destruction finale, et susceptible d'acquérir une longévité indéfinie par un don spécial du souverain Maître, *summi principis munere ac beneficio* (2). Pour s'opposer avec plus de force encore au sentiment de ceux qui regardaient l'âme humaine comme une portion de la substance divine, il va même jusqu'à prétendre qu'elle a pour auteur non pas le Dieu suprême, mais un être distant de lui par plusieurs degrés, bien qu'étant de sa cour, *ejus tamen ex aula* (3). Il y a ici des traces évidentes de gnosticisme ; car c'est ainsi que s'exprimaient les partisans de Valentin et de Basilide, attribuant la création des âmes humaines soit au démiurge, soit aux anges ; et nous avons tout lieu de penser qu'avant sa conversion, Arnobe s'était trouvé en contact avec quelqu'une de ces écoles assez répandues en Afrique, comme le prouvent les traités de Tertullien, contre les principaux chefs de la gnose.

Quoi qu'il en soit, vous voyez d'après cela que l'ouvrage du rhéteur de Sicca n'est pas exempt d'erreurs ; et ces taches que l'on y remarque çà et là, n'avaient pas échappé à l'orthodoxie vigilante et sévère de saint Jérôme (4). En général la partie dogmatique est assez faible,

(1) *Adv. Gentes*, II, 14.
(2) *Ibid.*, II, 14, 31, 32, 35, 53.
(3) *Ibid.*, II, 36.
(4) S. Jérôme, *Ep.* LXII, *ad Tranquillinum*.

et dénote, chez le catéchumène africain, soit une connaissance incomplète de la théologie chrétienne, soit le dessein de ne pas se livrer à une discussion approfondie des dogmes révélés dans un livre de polémique contre les païens. Il était bon, sans doute, de combattre l'orgueil de l'homme par le tableau de ses infirmités physiques et morales; mais quel avantage y avait-il à montrer, dans de longues périodes déclamatoires, que les astres n'en accompliraient pas moins leurs révolutions, lors même que l'homme n'aurait jamais existé? En ébranlant l'argument des causes finales, de pareilles considérations ne pouvaient que prêter le flanc à la théorie des Epicuriens. Malgré toutes ses faiblesses, la nature humaine ne laisse pas de contribuer à la perfection de l'univers; et les désordres résultant de l'abus de notre liberté n'effacent pas le rôle considérable qui revient à l'homme dans l'ensemble de la création (1). Certes, on ne saurait assez redire qu'en dépit de tous les efforts et de toutes les investigations, la science humaine a des bornes qu'il lui est impossible de franchir; mais il y a tout au moins une exagération de langage à prétendre « que le savoir est une chose vaine, et que toute certitude échappe à notre curiosité » (2). Arnobe abuse de ces formules qui ne sont guère propres à opérer la conviction. Quoiqu'il en dise, nous n'en sommes pas réduits à un aveu d'ignorance complète sur des questions telles que celles-ci : Qui a formé l'homme? Quelle est l'origine des âmes? Où le mal a-t-il pris sa source? C'est précisément le but de la révélation divine, de venir en aide à la raison humaine, pour lui fournir sur ces divers points des notions claires et précises. Il n'est pas juste de dire, avec l'auteur, que le Christ nous a ordonné de laisser de côté toutes ces choses

(1) *Adv. Gentes*, II, 37-43.
(2) *Ibid.*, II, 57-61.

et de les négliger, *omnia ista linquere et posthabere;* car la foi à la parole de Dieu n'exclut nullement le travail philosophique (1). Je comprends davantage l'hésitation d'Arnobe devant des problèmes plus difficiles, comme par exemple celui-ci : Pourquoi le Christ, unique voie du salut, est-il apparu si tard? Pourquoi à telle époque plutôt qu'à telle autre? « Nous ne faisons pas difficulté d'avouer, répond-il, que nous n'en savons rien, *non imus inficias nescire nos* » (2). Toute catégorique qu'elle est, la réponse lui paraît si peu suffisante qu'il ne laisse pas d'avancer quelques bonnes raisons pour expliquer ce délai. Peut-être Dieu aura-t-il voulu attendre le moment où la race humaine, à bout de ressources, sentirait le mieux son impuissance et la nécessité d'un secours céleste (3), et d'ailleurs soyons bien convaincu que sa miséricorde n'a jamais fait défaut à personne, même dans les temps antérieurs à l'avènement du Christ (4). Réflexions pleines de sens, mais qu'il eût fallu développer à l'exemple de saint Justin et de Clément d'Alexandrie, pour montrer que l'action du Verbe, illuminateur et sauveur de l'humanité, avait embrassé tous les siècles de l'histoire. Nous pouvons en dire autant de la manière dont il se défend contre le reproche de nouveauté que les païens adressaient à la religion chrétienne. Certes, il n'a pas tort de rétorquer l'argument, en faisant observer que les cultes polythéistes étaient nouveaux à l'époque où ils furent introduits, et que d'ailleurs il peut y avoir des erreurs déjà vieilles comme des vérités connues depuis peu (5). Mais combien plus de force n'aurait pas eue sa réfutation, s'il avait répété après les premiers apologistes que le chris-

(1) *Adv. Gentes*, II, 60, 61.
(2) *Ibid.*, II, 74.
(3) *Ibid.*, II, 75.
(4) *Ibid.*, II, 63.
(5) *Ibid.*, II, 67-75.

tianisme, forme définitive de la religion du genre humain, remontait en réalité jusqu'au berceau du monde, par la loi mosaïque et la religion patriarcale qui lui servaient de préparation, et dont il était le terme et l'accomplissement?

Ce serait donc exagérer le mérite de l'ouvrage d'Arnobe que d'y voir une exposition bien nette et bien précise des dogmes chrétiens. Mais autant la partie positive de son traité présente de lacunes et de défectuosités, autant sa critique des religions polythéistes est-elle vive et saisissante. L'apologiste du troisième siècle ne se dissimule pas qu'en pareille matière ses devanciers ne lui ont guère laissé le mérite de rien dire de neuf et d'original (1) ; mais, en présence d'une erreur toujours subsistante, il n'hésite pas à reprendre leur thèse pour la développer avec une rare vigueur. D'ailleurs, comme il le fait observer avec raison, la question avait déjà été épuisée par Cicéron, à qui revient l'honneur d'avoir porté un coup vigoureux aux superstitions païennes dans son *Traité de la nature des dieux*. Aussi ce livre, c'est Arnobe qui nous l'apprend, ce livre si puissant comme œuvre de démolition, et si peu propre à édifier quoi que ce soit, ce livre était-il devenu odieux aux partisans des vieux cultes, à tel point que plusieurs souhaitaient d'en voir décréter la destruction par le sénat (2). Marchant sur les traces de l'orateur romain, le rhéteur de Sicca se demande si ce n'est pas le comble de l'aberration que de supposer des divinités mâles et femelles. Et l'on ose, s'écrie-t-il, nous traiter d'impies, parce que nous n'infligeons pas un pareil outrage à l'Etre suprême et infini ! (3). Il ne peut pas plus être question pour Dieu

(1) *Adv. Gentes*, III. 1.
(2) *Ibid.*, III, 6, 7.
(3) *Ibid.*, III, 6-12.

de formes corporelles, de membres ou d'organes, comme se le figurent les adversaires de notre foi. Ces imaginations grossières doivent être bannies soigneusement de l'intelligence humaine. Si, pour s'accommoder au langage ordinaire, l'Ecriture sainte semble attribuer à Dieu des mains et des pieds, elle parle dans un sens métaphorique, et non pas avec l'intention de prêter à un pur esprit une configuration quelconque (1). Il n'est pas moins puéril de se forger des dieux exerçant chacun un art ou une profession, et de faire de l'un un artisan, de l'autre un médecin, de celui-ci un pilote, de celui-là un joueur de flûte. C'est détruire la Divinité que de la rabaisser ainsi au niveau de l'homme. Encore si, parmi ces fonctions, il ne s'en trouvait que d'honnêtes ; mais que dire de celles auxquelles on fait présider Mars et Vénus, par exemple ? (2). Au surplus, tout cet enfantillage est un tissu d'incohérences et de contradictions. Janus est pour les uns le monde, pour d'autres l'année, pour plusieurs le soleil ; et ainsi de toutes ces divinités qui changent de noms et d'attributs suivant les caprices de chaque peuple (3). Ici, l'on compte trois Jupiters ; là, cinq Mercures ; ailleurs, autant de Minerves ; plus loin, quatre Vulcains, etc.. Quel moyen de se reconnaître au milieu d'un tel fatras ? (4). Puis, ces divinités que l'on appelle la Piété, la Concorde, le Salut, l'Honneur, la Vertu, le Bonheur, qu'est-ce autre chose sinon des êtres de raison ou des qualités morales, qui ne sont ni des substances ni des personnes ? On conçoit qu'un homme soit pieux, honorable ou pacifique ; mais vouloir convertir la Piété, l'Honneur et la Paix en êtres vivants

(1) *Adv. Gentes*, III, 12-20.
(2) *Ibid.*, III, 20-29.
(3) *Ibid.*, III, 29-44.
(4) *Ibid.*, IV, 14-18.

et personnels, c'est renoncer au sens commun et mettre une vaine fantasmagorie à la place de la réalité. Si l'on pousse l'oubli de la saine raison jusqu'à imaginer pour chaque objet de la nature un dieu spécial qui est censé en avoir soin, il n'y a plus de motif pour s'arrêter dans la multiplication de ces étranges divinités, et pour ne pas en inventer d'autres qui présideront aux choux, aux raves et aux concombres (1). Vous me direz, s'écrie le spirituel écrivain, que les poètes ont étendu ces fictions au-delà de toute mesure, en mettant sur le compte des dieux toute une série d'aventures scandaleuses. Eh bien, dans ce cas, ayez le courage de rompre avec une mythologie absurde et immorale ; prenez ces fables pour ce qu'elles valent, et adorez avec nous le seul vrai Dieu (2). Arnobe s'indigne, et à bon droit, contre des hommes assez insensés pour proscrire les saintes Écritures, tandis qu'ils laissent circuler librement des productions où la Divinité est outragée à chaque page et tournée en ridicule :

« Si une indignation légitime vous armait d'un vrai zèle pour votre religion, voilà les écrits, voilà les livres que vous devriez brûler, voilà les théâtres qu'il vous faudrait démolir, pour empêcher qu'on n'y publie tous les jours les infamies des dieux dans des pièces honteuses. Quant à nos écritures, pourquoi les livrez-vous aux flammes? Pourquoi cherchez-vous à détruire nos lieux de réunion? On y prie le Dieu suprême ; on y demande la paix et le pardon pour tous, magistrats, armées, rois, amis et ennemis, morts et vivants. On n'y entend que des choses propres à inspirer des sentiments d'humanité, à rendre les hommes doux, modestes, pudiques, chastes, pleins de charité envers leurs

(1) *Adv. Gentes*, IV, 1-14.
(2) *Ibid.*, IV, 18-37.

frères et d'ardeur à partager leurs biens avec eux » (1).

Arnobe est pourtant loin de convenir que les poètes soient seuls responsables d'une théologie où les dieux jouent un si triste rôle. Avec l'érudition qui le distingue et la patience qu'il sait porter dans ses recherches, il parcourt les écrits des annalistes et des historiens proprement dits, tels que Valérius d'Antium, Timothée, Varron, Sextus Clodius, Verrius Flaccus, pour montrer que le témoignage de la tradition ne le cédait pas aux fictions poétiques en détails scabreux sur les dieux de la Grèce et de Rome (2). Lui qui, sorti du paganisme, en connaît tous les secrets, ne s'extasie nullement devant les mystères d'Eleusis et d'autres arcanes de ce genre. A l'exemple de Clément d'Alexandrie qu'il suit ici presque pas à pas, il y voit des symboles et des représentations obscènes (3). Rapprochés des contes scandaleux dont fourmillait la mythologie antique, et qu'il analyse avec une crudité de langage toute latine, ces renseignements, empruntés aux historiens païens eux-mêmes, l'autorisent à conclure que les Grecs et les Romains consacraient par leur culte des crimes réputés infâmes par leurs lois civiles, et que par suite, leur religion n'était rien moins qu'une école de déraison et d'immoralité.

Il est évident, Messieurs, que dans cette critique incisive et mordante, Arnobe s'attachait surtout à combattre le polythéisme sous la forme particulière aux Grecs et aux Romains, c'est-à-dire sous la forme de l'anthropolâtrie. Prises par ce côté, les religions anciennes offraient un vaste champ à sa verve satyrique ; le ridicule sortait tout naturellement d'une théologie où les dieux jouaient

(1) *Adv. Gentes*, IV, 36.
(2) *Ibid.*, V, 1-18.
(3) *Ibid.*, V, 18-36.

un rôle que n'accepterait pas un homme qui sait se respecter. Il semblerait même qu'au troisième siècle de l'ère chrétienne une pareille critique n'eût plus de raison d'être, après tout ce que les apologistes avaient dit sur ce point. Toutefois, ne nous hâtons pas trop de regarder comme superflues des réfutations tant de fois répétées. Il n'est pas sûr que les dieux de l'Olympe aient perdu tout crédit, même au dix-neuvième siècle ; et si vous étiez tentés de le nier, je vous prierais de lire avec moi cette page qu'écrivait, l'an dernier, un auteur assez connu par une édition des *Pensées de Pascal :*

« Qu'on ne considère, si on veut, que les grands dieux, déjà le nombre et la variété de leurs personnages satisfaisaient mieux, ce semble, qu'un Dieu unique à l'instinct qui cherchait des forces et des secours dans le ciel. Il y avait des divinités pour l'homme et pour la femme, pour l'âge mûr et pour la jeunesse, pour le corps et pour l'esprit, pour la guerre et pour la paix. Si la nature de ces dieux n'est que l'idéal de la nature humaine, ils n'en sont que plus près de nous. Pourquoi la Trinité chrétienne est-elle quelque chose de si effacé et de si pâle? La personne du fils est seule vivante parce qu'il est un homme. Rien n'a pu sauver les deux autres de la complète indifférence de la foule ; et c'est une femme, la Vierge, qui comble le vide qu'elles ont laissé. Mais le Zeus d'Homère et de Phidias, la sainte et bienfaisante Déméter, Apollon inspiré, Artémis chaste et sauvage, le sombre et sévère Hadès ou Pluton et tous les autres remplissaient le cœur de l'homme en même temps que l'Olympe et n'y laissent rien d'inoccupé. Les dieux mêmes de la volupté, comme la blonde Aphrodite, pouvaient être honorés avec des pensées pieuses » (1).

(1) E. Havet, *Revue moderne*, 1er avril 1867, p. 36.

Vous le voyez, l'écrivain que je viens de citer ne cache nullement ses préférences pour le polythéisme grec. Ce qui le charme surtout, c'est le nombre et la variété des dieux. Un Dieu unique lui semble monotone : il vaut bien mieux qu'il y en ait pour tous les goûts ; et d'ailleurs, plusieurs réunis doivent avoir plus de force qu'un seul. On manquerait à la justice en méconnaissant la profondeur de ces réflexions. Quant aux découvertes de l'auteur sur la Trinité chrétienne, elles ne dénotent pas moins de sagacité. La Trinité est « quelque chose de si effacé » que tous les actes de la vie chrétienne s'accomplissent en son nom ; et la foule vit à cet égard dans « une indifférence si complète » qu'elle ne manque jamais de commencer une prière sans l'invocation des trois personnes divines. Mais la haute critique n'est pas tenue de savoir ces choses. Les pieuses pensées que faisaient naître les dieux de la volupté, et, en premier lieu, la blonde Aphrodite, voilà un sujet bien plus digne de ses méditations. Platon et Cicéron n'étaient pas précisément de cet avis ; l'un chassait de sa République les poètes coupables d'avoir enseigné au peuple de telles infamies ; l'autre flagellait de sa verve les turpitudes du panthéon païen. Mais c'étaient de petits esprits incapables de comprendre quelle foule de « pensées pieuses » pouvaient sortir d'un temple où, comme à Corinthe par exemple, mille courtisanes veillaient au culte de la blonde Aphrodite, d'après le témoignage d'Athénée et de Strabon (1). Ce n'étaient pas des critiques... Jugez d'après cela, Messieurs, du degré d'abaissement où sont arrivés parmi nous certains esprits. Ils ne savent plus même reconnaître en eux la présence de l'idée de l'infini, de cette idée qui est la base de l'enten-

(1) Athénée, XIII, 4 ; Strabon, VIII, 6.

dement humain, qui se trouve à la racine de notre vie spirituelle et morale. Leur intelligence est tellement affaiblie qu'ils sont devenus incapables de supporter l'idée de l'absolu ; ils vont jusqu'à lui préférer ces niaiseries d'enfant où se jouait l'imagination d'un peuple frivole, et cette honteuse anthropolâtrie qui a imprimé tant de souillures à l'histoire du genre humain. Ce n'est donc pas au nom de la religion seulement, mais encore au nom du bon sens et de la raison que nous déplorons cette absence de tout esprit philosophique, et que nous protestons contre ces retardataires qui, après dix-huit siècles de monothéisme chrétien, se retournent avec complaisance vers les bas-fonds de la mythologie païenne, pour y chercher des images qui puissent combler le vide de leur pensée.

Toujours est-il, Messieurs, que ces défaillances d'une partie de la littérature contemporaine et ces retours d'affection vers les dieux de l'Olympe nous font comprendre à merveille la longue résistance du paganisme à l'enseignement chrétien. Si, aujourd'hui encore, il se trouve des écrivains assez dénués de sens philosophique, pour oser prétendre que la pluralité des dieux répond mieux aux instincts du cœur que la doctrine d'un Dieu unique, il ne faut pas s'étonner qu'Arnobe ait consacré la majeure partie de son ouvrage à réfuter la mythologie grecque. En dépit d'une théodicée puérile, le paganisme tirait une grande force de sa connivence avec les plus mauvaises passions de l'homme. Il ne fallait rien moins qu'une puissance divine pour en triompher ; et la preuve c'est que l'homme y retombe tout naturellement, du moment qu'il abandonne l'Evangile. Dans la page que je viens de vous lire, il n'y a pas qu'une fantaisie d'artiste : c'est l'expression d'un sentiment qui s'est traduit plus d'une fois dans les faits. A mesure que le christianisme

perd du terrain, l'idée païenne reprend le dessus; et quand la croix disparaît de l'autel, comme au siècle dernier, les Aphrodites y remontent à l'instant même et le culte de ces déesses renouvelées des Grecs retrouve des adhérents sans trop de difficulté. Ne soyons pas surpris que ces panégyriques de l'anthropolâtrie aient du succès dans un certain monde. De même que le voleur tressaille d'allégresse quand il entend dire que « la propriété c'est le vol »; de même que l'assassin se sent délivré de tout scrupule, lorsqu'on arrive à lui persuader, au nom de la médecine, que le libre arbitre est une chimère et la responsabilité morale un mensonge, ainsi le libertin doit-il se pâmer de joie à la lecture d'un livre où il apprend que le culte d'Aphrodite était une source de « pensées pieuses ». Trouver de l'écho par de telles prédications c'est chose très facile; et la persistance du paganisme s'explique d'elle-même. Le comble de la difficulté c'était de remonter le courant des passions humaines, de se présenter au monde la croix d'une main, l'Evangile de l'autre, et de triompher des âmes en les courbant sous la loi du sacrifice. Voilà ce que le christianisme a fait, ce qu'il continue de faire; et c'est pourquoi, à la racine de son triomphe, il y a plus que des forces humaines, il y a une vertu divine.

Il est encore un autre côté des religions polythéistes par où l'on se rend compte de la sympathie dont elles jouissent parmi les matérialistes modernes. Arnobe y a touché; mais, préoccupé qu'il est de combattre cette vaste erreur sous la forme de l'anthropolâtrie, il ne me semble pas avoir donné une part assez large au naturalisme panthéistique qui en faisait le fond. Avant d'aborder cette dernière face de son apologie, nous allons le suivre dans sa critique des temples, des simulacres et des sacrifices païens. Il s'agit ici de l'idolâtrie proprement

dite ou du fétichisme. Egarés par leur imagination grossière, les païens se figuraient que la Divinité habite dans des temples à l'instar d'un homme qui occupe une demeure, où son être se renferme tout entier. Ils localisaient, ils circonscrivaient l'essence divine, comme si, en dehors de ces limites, leurs prières ne pouvaient plus être ni entendues ni exaucées. Arnobe s'élève avec force contre ces conceptions basses et étroites, en s'appuyant sur l'idée de l'immensité divine (1). Il ne faudrait pas conclure de ses paroles que les chrétiens d'Afrique n'honoraient pas la Divinité dans des lieux spécialement consacrés au culte public : on mettrait l'auteur en contradiction avec lui-même, puisqu'il reproche ailleurs aux païens leur acharnement contre les édifices où les fidèles se rassemblaient pour célébrer les saints mystères : *cur immaniter conventicula dirui ?* (2). Que les chrétiens d'Afrique aient eu à cette époque-là, et même auparavant, leurs lieux de réunion, leur autel, leur sacrifice, c'est ce qui résulte de vingt endroits des œuvres de Tertullien et de saint Cyprien. « Est-ce que la station de jeûne ne sera pas plus solennelle, dit l'un, si tu te tiens en même temps auprès de l'autel de Dieu ? ». (3) « Les clercs, écrit l'autre, ne doivent servir qu'*à l'autel et au sacrifice*... Il ne mérite pas d'être mentionné à l'*autel de Dieu* dans la prière des prêtres, celui qui cherche à détourner de l'*autel* les prêtres et les ministres » (4). Ce n'est donc ni le temple ni l'autel en eux-mêmes, qu'Arnobe repousse comme indignes de la divinité, mais le

(1) *Adv. Gentes*, l. VI, c. 1-8.
(2) *Ibid.*, IV, 36.
(3) Tertull. *De Orat.*, XIX.
(4) Saint Cyprien, *Ep. ad Furnenses.* — Item, *Ep.* 45 *ad Cornel. papam :* considentibus Dei sacerdotibus et *altari* posito. — Item, *Ep. ad Lucium papam :* magis crevit sacerdotalis auctoritas, ut *altari* Dei assistat antistes.

temple et l'autel pris dans le sens païen, en tant que l'un servirait à des immolations toutes matérielles, et que l'autre serait censé emprisonner la divinité dans des bornes quelconques. Voilà pourquoi la langue chrétienne, toujours si délicate et si profonde, s'est abstenue soigneusement du mot *temple* pour désigner les édifices religieux, et les protestants n'ont pas été bien inspirés quand, pour se donner le vain plaisir de rompre avec la tradition, ils ont repris pour leur compte la terminologie païenne. Le mot *église*, qui signifie « assemblée », est bien plus propre à bannir toute équivoque, en indiquant le lieu où les fidèles se réunissent, pour s'édifier mutuellement par la prière publique et célébrer l'acte principal du culte extérieur. Et lors même que, par le plus grand des mystères, l'Homme-Dieu y réside sous les voiles de l'Eucharistie, la doctrine catholique n'entend pas que la nature divine y soit localisée le moins du monde, ni qu'elle perde rien de son omniprésence ou de son immensité. Il n'y a donc pas de confusion possible entre l'idée païenne du temple que l'apologiste repousse à bon droit, et l'idée chrétienne de l'église qu'il adopte avec toute la tradition.

Nous pouvons en dire autant des images, des statues, en un mot des représentations sensibles de la divinité. Arnobe les attaque avec autant d'esprit que de raison, mais dans le sens qu'y attachait le matérialisme païen. Les uns, et c'étaient les plus grossiers, confondaient le dieu avec son simulacre, et poussaient la démence jusqu'à prendre pour une divinité réelle ce qui venait de sortir de leurs mains, *amentia deum credere quem lute ipse formaris* (1). D'autres, moins dupes de leur imagination, supposaient dans ces statues une force ou une vertu divine, *vim habere atque obtinere divinam* (2). Plu-

(1) *Adv. Gentes*, VI, 14.
(2) *Ibid.*, VI, 15.

sieurs enfin, tout en convenant que ces objets matériels n'avaient aucune vertu divine par eux-mêmes, *per se*, prétendaient qu'ils en acquéraient une par le fait de leur dédicace, ou de leur consécration, *jure dedicationis*, et que le dieu venait habiter réellement sa statue ainsi dédiée et consacrée (1). Arnobe n'a pas de peine à faire ressortir l'absurdité de ces croyances et de ces pratiques qu'il avait partagées dans d'autres temps ; et à cet égard son témoignage est irrécusable. Il y avait bien une quatrième classe de païens, plus éclairés, et qui s'élevaient fort au-dessus des opinions du vulgaire : Cicéron était de ce nombre. Dans leur pensée, cette multitude de simulacres n'avait d'autre utilité que de parler aux yeux du peuple, et d'agir sur son intelligence comme sur sa conduite, par autant de signes expressifs et frappants (2). Fort bien, répond Arnobe ; mais pour atteindre un pareil but il faudrait que ces images réveillassent des souvenirs profitables aux bonnes mœurs. Or, loin de là, vos emblèmes et vos symboles ne rappellent que des aventures peu édifiantes, voire même toute une série d'adultères et de meurtres (3). C'était placer la question sur son véritable terrain, et ôter au polythéisme le plus raffiné jusqu'à l'ombre d'une excuse. Toute représentation symbolique des choses divines n'est point blâmable par elle-même : avec sa profonde connaissance des besoins de la nature humaine, la religion chrétienne ne craint pas de recourir à des images sensibles pour nourrir le sentiment religieux et le tenir en éveil. Mais d'une part, elle a soin d'écarter de ces emblèmes toute idée superstitieuse, en défendant de leur supposer aucune vertu divine : *non quod credatur inesse aliqua in iis*

(1) *Adv. Gentes*, VI, 17 et sq.
(2) *Ibid.* VI, 26. — Cicéron, *De Legibus*, l. II.
(3) *Ibid.* VI, 25.

divinitas, vei virtus, propter quam sint colendæ ; vel quod ab eis sit aliquid petendum ; vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quæ in idolis spem suam collocabant (1). D'autre part la symbolique chrétienne ne sert qu'à élever l'esprit en retraçant l'idéal de la vertu et de la sainteté, tandis que les cultes païens consacraient le vice sous les formes les plus propres à favoriser l'immoralité. Là, il n'y avait pas de signe extérieur qui ne rappelât un crime ou une infamie ; ici, chaque emblème est le mémorial du devoir.

Des simulacres, images obscènes de divinités impudiques, Arnobe passe aux sacrifices païens et à tout ce qui s'y rapporte. Ici encore, il n'a pas de peine à établir que l'imagination grossière des peuples polythéistes avait matérialisé le culte jusqu'à le réduire à des pratiques ridicules ou absurdes. Le vulgaire se figurait que l'odeur et la fumée des victimes immolées sur l'autel récréaient les dieux et leur causaient des sensations agréables. Impossible de descendre plus bas sur l'échelle des religions : c'était le fétichisme dans ce qu'il a de plus abject (2). Partant de cette distinction non moins insensée, qu'il y a des dieux bons et des dieux mauvais, la multitude s'ingéniait à apaiser la colère des uns et à s'attirer les bonnes grâces des autres, moyennant des observances tout extérieures, et sans se préoccuper de la seule offrande qui pût avoir une valeur réelle, un esprit droit et un cœur pur (3). Sous ce rapport le rabbinisme judaïque se rencontrait avec le sensualisme païen dans une commune erreur, et les prophètes de l'Ancien Testament n'avaient cessé de flétrir l'opinion populaire, qui faisait consister toute la sainteté dans des immolations d'ani-

(1) *Conc. Trid.* session XXV *de Sacris imaginibus.*
(2) *Adv. Gentes*, VII, 1-5.
(3) *Ibid.*, VII, 5-13.

maux. Pas plus que les sacrifices des païens, ceux de l'ancienne loi n'avaient de valeur propre et intrinsèque : ils tiraient toute leur vertu des sentiments de ceux qui les offraient et de leur rapport figuratif avec le sacrifice de la croix, seule oblation capable d'expier et d'effacer les péchés. Arnobe pouvait donc, sans manquer de respect envers les cérémonies du rituel mosaïque, soutenir que l'immolation d'un animal quelconque n'a par elle-même aucune efficacité morale, et même qu'il n'en résulte pas le moindre honneur pour la Divinité, à moins qu'elle ne soit l'expression sincère d'une âme vraiment pieuse (1). C'est le spiritualisme chrétien en face du prodigieux abaissement auquel était arrivée l'idée religieuse dans une grande partie du genre humain. Toutefois, en voulant réagir avec énergie contre des tendances si basses et si grossières, l'apologiste du troisième siècle cède trop volontiers au penchant de la rhétorique africaine pour l'exagération du ton et de la force. Ainsi, par exemple, il n'a pas tort de réprouver l'usage superstitieux que les païens faisaient de l'encens dans les cérémonies du culte ; mais consacrer de longues pages à montrer qu'on ne brûlait pas d'encens du temps de Romulus et de Numa, que cette résine aromatique n'a pas plus de prix que celle de tout autre arbre, etc., voilà des subtilités à tout le moins inutiles, et qui rappellent trop les pointes de Tertullien contre les couronnes de fleurs (2). Brûler de l'encens, c'était une marque d'honneur fort innocente en soi, et qui ne pouvait devenir répréhensible que par une fausse application. Tout dépend de l'intention qu'on y met; et le même acte peut recevoir deux significations très différentes, suivant qu'on se borne à un simple témoignage de respect et de

(1) *Adv. Gentes*, VII, 13 et sq.
(2) *Ibid.*, VII, 26 et sq.

vénération, ou que l'on transporte à la créature l'hommage de l'adoration réservé à Dieu seul.

Il y a, Messieurs, deux écueils à éviter dans le culte que l'homme doit à la divinité; et nous les côtoyons malgré nous, en raison même de notre double nature spirituelle et corporelle. On peut tout matérialiser, comme il est possible de se renfermer dans un idéalisme exclusif. Ces tendances contradictoires sont pour aboutir à deux systèmes qui se trouvent, l'un et l'autre, aux antipodes de la vérité : le déisme et le paganisme. Les partisans du premier voudraient restreindre le devoir religieux à un culte purement intérieur et individuel : ils heurtent la nature humaine par un double côté. Car l'homme n'étant pas un pur esprit, mais une intelligence servie par des organes, doit à Dieu l'hommage de son corps non moins que celui de son âme; et par conséquent il est naturel, il est logique que sa pensée intime trouve une expression sensible dans des pratiques extérieures. D'autre part, l'homme est un être sociable : besoins physiques, intellectuels et moraux, tout le rapproche de ses semblables et l'oblige à remplir de concert avec eux les actes les plus importants de sa vie. Dès lors, il ne peut ni ne doit s'isoler d'eux dans le culte qu'il est tenu de rendre à la divinité : ce culte est nécessairement public et collectif, par cela seul que l'homme vit en société; voilà pourquoi le déisme n'a jamais pu devenir une religion : il répugne profondément à la nature humaine, qu'il mutile d'une façon étrange et dont il blesse les instincts sociaux. A l'extrême opposé apparaît le paganisme : pour lui tout est à l'extérieur et dans la forme. Négligeant la partie spirituelle de notre être, et les actes intérieurs qui doivent y répondre, il ne songe qu'à multiplier les temples, les sacrifices, les simulacres, les cérémonies. Bref, c'est le culte matérialisé,

et réduit à un squelette sans âme ni vie. Entre ces deux erreurs contraires, la religion chrétienne suit le droit chemin de la vérité. Elle part du culte intérieur, fondement de tout le reste, et n'hésite pas à rejeter comme vaine et oiseuse toute pratique extérieure qui n'est pas accompagnée d'une élévation de l'âme vers Dieu. Mais, tout en proclamant qu'il faut adorer Dieu en esprit et en vérité, elle se garde bien de méconnaître la constitution de l'homme, jusqu'à refouler le devoir religieux au fond de la conscience et à l'y enfermer exclusivement. De même que l'âme rayonne à travers le corps, le christianisme voit, dans le culte extérieur, l'épanouissement nécessaire du culte intérieur, sa forme ou son expression sociale. Aussi, prières, sacrements, sacrifices, chacun de ses rites ou de ses cérémonies se compose d'un double élément, l'un sensible, l'autre spirituel, et répondant tous deux à la double nature de l'homme. Tout ce qu'il y a dans son culte d'extérieur et de matériel n'est qu'un échelon pour nous aider à nous élever du fini à l'infini. Enfin cette correspondance exacte, cette harmonie parfaite du culte chrétien avec les besoins et les instincts de la nature humaine atteint son plus haut degré dans le dogme du Verbe fait chair, Dieu et homme tout ensemble, dogme, qui écarte à jamais les dangers de l'anthropomorphisme, parce qu'il unit sans les confondre la nature divine avec la nature humaine; et qui, d'autre part, s'adapte merveilleusement à la constitution de l'homme, cet esprit fait chair, cette intelligence incarnée. C'est ainsi que le christianisme réalise l'idéal du culte religieux, en lui donnant le caractère le plus spiritualiste, sans oublier toutefois le côté sensible et matériel de notre être. Voilà pourquoi il est, comme il restera toujours, la vraie religion de l'humanité.

QUATRIÈME LEÇON

ARNOBE

(*Suite.*)

Une interprétation allégorique de la mythologie. — La genèse des cultes polythéistes : la déification de la nature a précédé celle de l'homme. — Arnobe, uniquement préoccupé de combattre l'anthropolâtrie, néglige le côté naturaliste des religions païennes. — L'exégèse stoïcienne et la critique matérialiste de M. Louis Ménard : les débauches de l'oxygène. — Les explications mythologiques de Plotin et de Porphyre : les *Ennéades* et l'*Antre des nymphes*. — Ce qu'il faut penser des prétendus néologismes d'Arnobe, et comment le vieil idiome latin, resté, après l'épuration d'Auguste, celui des classes populaires et des documents officiels, était encore vivace au troisième siècle. — Les rudesses de la littérature chrétienne avant Lactance.

Messieurs,

En attaquant les religions polythéistes sous la forme de l'anthropolâtrie, Arnobe ne s'était pas mépris sur leur sens et leur véritable caractère. La déification de l'homme, telle est, en effet, l'idée qui dominait le système théologique des Grecs et des Romains. Là-dessus les écrits des poètes s'accordaient avec les croyances de la multitude. Toutefois, comme nous avons déjà eu occasion de le montrer, le polythéisme est un fait trop complexe pour se laisser réduire à des termes aussi simples et ne présenter qu'une seule face au regard de la critique (1). On ne peut l'apprécier dans son ensemble

1) Voir saint Justin.

qu'en tenant compte de la multiplicité de ses formes et des phases différentes qu'il a parcourues. Certes, il est impossible de le nier, depuis l'époque d'Homère et d'Hésiode, la théologie grecque avait glissé dans l'anthropomorphisme : elle se résumait dans l'apothéose de l'homme, de ses vertus et plus encore de ses vices. Mais était-ce bien le point de départ d'une confusion si monstrueuse du fini avec l'infini, et ne faut-il pas chercher sous cette couche postérieure un terrain primitif où germaient des idées d'un autre ordre ? L'école stoïcienne, la moins respectueuse de l'antiquité envers les cultes officiels, n'hésitait pas à dire qu'à l'origine les dieux de la Grèce et de Rome n'étaient pas autre chose que des forces ou des éléments de la nature, personnifiés plus tard par l'instinct poétique et par la crédulité populaire. Partant de là, elle expliquait toute la mythologie par la physique ; et cette explication, vraie ou fausse, était devenue, au troisième siècle, une arme entre les mains des défenseurs du paganisme, pour repousser les attaques des chrétiens. C'est dans Arnobe qu'on voit le mieux quel parti ceux-là cherchaient à tirer de l'interprétation naturaliste. Car il ne faudrait pas s'imaginer que, même sur le terrain des doctrines, les religions anciennes n'aient pas fait tous leurs efforts pour disputer la victoire au christianisme. Des écrits de Lactance nous mettront bientôt en face d'un autre mode d'interprétation, plus spiritualiste, imaginé par les néoplatoniciens de l'Ecole d'Alexandrie, Plotin et Porphyre. Mais bornons-nous pour le moment à l'explication des stoïciens, telle que l'apologiste africain l'a reproduite et discutée dans son *Ve livre contre les nations.*

Voici donc ce que les adversaires d'Arnobe opposaient à sa critique des religions polythéistes : « Vous vous

trompez, disaient-ils, en prenant au pied de la lettre des faits qui demandent à être expliqués dans le sens allégorique. Sous l'enveloppe d'un récit qui vous semble un tissu de choses honteuses, il y a des mystères que vous n'avez pas assez approfondis ; et c'est faute d'en saisir la véritable signification, que vous joignez l'indignation à la raillerie. Ainsi le commerce incestueux de Jupiter avec sa mère ne veut pas dire autre chose que la fécondation de la terre par la pluie. De même, au lieu de la fille de Jupiter, lisez tout simplement la semence que le laboureur confie au sol. Quand il est dit que Proserpine a été enlevée par Pluton et entraînée au fond des abîmes, on doit entendre par là le grain de blé qui reste enseveli dans le sein de la terre pendant quelque temps, avant de germer et de reparaître à la surface. Voilà ce qu'il faut chercher sous ces fables choquantes à première vue, mais dont la raison intime se découvre aisément à ceux qui savent les dépouiller de leurs formes poétiques (1).

De cette manière, les aventures des dieux de la fable se transformaient en autant de phénomènes purement naturels ; et les attaques des chrétiens contre l'anthropolâtrie païenne semblaient écartées par là même. Avant d'examiner à fond ce mode d'interprétation qui a singulièrement souri aux mythologues modernes, voyons d'abord la réponse d'Arnobe. L'apologiste africain n'admet nullement ce qu'il appelle des arguties et des subtilités, bonnes tout au plus à montrer l'embarras des gens qui essaient d'échapper au ridicule, par des explications forcées. Qu'est-ce qui vous autorise à dénaturer ainsi la pensée des écrivains de qui vous tenez la connaissance de votre religion, et à substituer votre senti-

(1) *Adv. gentes*, l. v, c. 32.

ment au leur ? Du moment que vous remplacez les faits par des allégories, chacun est libre d'y voir ce qu'il veut ; et l'arbitraire devient votre règle. Où est votre critérium pour distinguer la métaphore de la réalité simple et nue ? Il faut admettre de deux choses l'une : ou votre théologie tout entière se résout dans l'allégorie, ou elle a d'un bout à l'autre le caractère historique. Or, que la première hypothèse soit trop radicale, c'est ce qui résulte de vos historiens, de vos annalistes et des cérémonies mêmes de votre culte. Car l'on ne comprendrait ni la conformité de ces récits, ni l'établissement de ces mystères, si des faits réels, positifs, n'avaient donné lieu aux uns de composer une telle narration, et aux autres d'introduire de telles coutumes. Il n'est pas aussi facile que vous le pensez de changer la nature des choses. Avec tout l'art du monde, vous ne ferez jamais que la guerre de Troie devienne la condamnation de Socrate, ni que la bataille de Cannes s'appelle la proscription de Sylla. Ce qui est une fois fait ne saurait passer pour n'avoir pas été fait, *quod enim factum est, infectum non potest fieri.* Non, ce sont là de vains subterfuges : vous rougissez de ceux que vous avez déifiés, et ne pouvant effacer leurs turpitudes, vous cherchez à les couvrir du voile de l'allégorie, contre le témoignage formel de vos propres historiens (1).

J'avoue, Messieurs, que si Arnobe s'était contenté de cette réponse, elle ne me paraîtrait pas suffisante. Car enfin l'allégorie n'exclut pas l'histoire, ni réciproquement. C'est précisément le propre du mythe d'avoir, à son origine, un fait transfiguré plus tard par l'imagination poétique. Dire que rien ne peut être allégorique dans le paganisme, sans que tout le soit, c'était poser la question en termes trop absolus, et dépasser le but en vou-

(1) *Adv. gentes*, v, 33-44.

lant mieux l'atteindre. Il y a plus de force dans les arguments par où l'auteur cherche à établir que l'interprétation naturaliste ne tendait à rien moins qu'à détruire tout le système théologique des Grecs et des Romains. Si Janus est le monde ou l'année, dit-il ; Jupiter, le soleil ; Junon, l'air ; Minerve, la lune ; Neptune, l'eau ; Vulcain, le feu, et ainsi de suite, ne nous parlez plus de princes ni de princesses de ce nom, qui auraient régné ici où là, et dont vous prétendez connaître le lieu de naissance ou le tombeau. Tout cet échafaudage construit par vos poètes, et consacré par les pratiques journalières de votre culte, s'écroule à l'instant même. Chaque fois que vous hasardez une de ces explications, c'est le nom d'un dieu que vous rayez de votre Panthéon, *per vos nomen Dei eraditur*, pour y substituer un fait matériel ou un agent physique, auxquels ne s'attache aucune idée religieuse, encore moins le caractère de la divinité (1).

Certes, Messieurs, l'argumentation d'Arnobe était on ne peut plus propre à montrer que les défenseurs du paganisme, ne gagnaient absolument rien à remplacer les faits humains par des phénomènes naturels. Que l'on adorât le soleil sous le nom de Jupiter ou que l'on rendît les honneurs divins à quelque roi de la Crète, l'ineptie était la même de part et d'autre ; et il ne valait vraiment pas la peine de tant se tourmenter l'esprit pour trouver une excuse pire que la faute. Toutefois, est-il exact de dire avec l'apologiste africain que les dieux de la Grèce ne pouvaient pas être en même temps des hommes déifiés et des personnifications de la nature, de ses éléments et de ses forces? En d'autres termes, l'anthropolâtrie excluait-elle le naturalisme panthéistique qui faisait le fond des religions anciennes? Je ne le

(1) *Adv. gentes*, III, 29, et sq.

pense pas : rien n'est plus facile que de s'expliquer la concomitance de ces deux erreurs, pourvu qu'on ait soin de bien distinguer la voie par laquelle les peuples sont arrivés successivement à l'une et à l'autre. Comme nous l'avons montré en étudiant les œuvres de saint Justin, dans cette monstrueuse aberration qui porte le nom générique de polythéisme, la déification des éléments physiques a précédé celle de l'homme (1). Les nations de l'antiquité se sont abîmées dans le culte de la nature avant de rabaisser la divinité à la condition humaine. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'après avoir appliqué l'idée de Dieu aux puissances de la nature et à ses éléments, elles se virent amenées par voie de conséquence à leur prêter une intelligence et une volonté, en d'autres termes à les personnifier. Or quelle autre personnalité que celle de l'homme pouvait s'offrir à des esprits, où l'idée du vrai Dieu avait subi une altération complète ? Devenus incapables de s'élever à des réalités plus hautes, les peuples se taillèrent des divinités à leur propre image, en leur attribuant la forme humaine. C'est ainsi qu'il s'opéra peu à peu un travail de transformation poétique, tendant à humaniser, si je puis m'exprimer de la sorte, le culte sombre et sauvage des éléments de la nature ; et ce travail, nous le voyons s'accomplir, à un moment donné, chez toutes les nations polythéistes, dans l'Inde, en Egypte, en Assyrie, aussi bien que dans la Grèce, où il atteint son apogée à l'époque d'Homère et d'Hésiode. Partout les éléments ou les agents physiques se dépouillent graduellement de leur objectivité pour appparaître sous des traits humains. Le panthéisme matérialiste, tel qu'on l'observe chez les Pélasges antérieurs aux Hel-

(1) Saint Justin, *op. cit.*, p. 119, sq.

lènes, reste bien le fond de la mythologie ; mais il se recouvre d'une couche d'anthropomorphisme ; et la déification de l'homme ou l'apothéose tend de plus en plus à effacer ou, du moins, à reléguer sur l'arrière-plan la divinisation de la nature.

Voilà ce qui a mis en défaut la critique d'Arnobe. A force d'attaquer l'anthropolâtrie qui avait fini par envahir toutes les religions anciennes, il perd de vue le naturalisme grossier, qui en avait été le point de départ. L'explication stoïcienne, tout incomplète qu'elle était, n'en avait pas moins le mérite de percer l'enveloppe poétique de la mythologie, pour en dévoiler l'idée primitive, la confusion de Dieu avec le monde extérieur et physique. Car, je le repète, Arnobe avait pleinement raison de dire que la cause du paganisme n'en devenait que plus mauvaise, par suite d'une interprétation qui ne faisait qu'ajouter une erreur à une autre. Et, à ce sujet, l'on ne peut qu'être surpris du langage de certains écrivains modernes, auxquels leur hostilité contre la religion chrétienne ne permet pas de saisir le véritable état de la question. D'abord, ils se flattent, et à tort, d'avoir inventé une méthode exégétique, qui est vieille comme le stoïcisme, sinon plus encore. Mais fût-elle mille fois plus légitime qu'elle ne l'est en réalité, je demanderai à tout homme sérieux ce qu'il peut en résulter de bénéfice pour le polythéisme, au point de vue scientifique ou moral. Quel avantage y a-t-il pour la valeur du système à remplacer Jupiter par le soleil, Neptune par l'eau et Vulcain par le feu ? Il y a, nous dit-on, sous ces mythes païens, des mystères profonds : il y a la germination du grain de blé, la fécondation de la terre par la pluie, l'union de l'élément liquide avec l'élément solide, etc. Mais depuis quand ces phénomènes purement physiques appartiennent-ils au domaine de la théologie ?

Et cela ne prouve-t-il pas précisément, comme les apologistes chrétiens n'ont cesser de le répéter, que les religions païennes se résolvaient en définitive dans un vaste matérialisme, où le mouvement de la nature s'identifiait avec la vie divine ? S'il fallait décider entre l'anthropolâtrie et l'astrolâtrie, on serait embarrassé pour dire lequel des deux systèmes est le moins absurde ; et si l'on veut découvrir absolument un agent physique ou chimique sous chaque divinité païenne, nous ne demandons pas mieux que de souscrire à un tel jugement pourvu que l'on consente à voir avec nous dans cette déification le comble de la sottise humaine.

L'interprétation stoïcienne, si vivement combattue par Arnobe, ne servait donc qu'à faire mieux ressortir le matérialisme païen, qu'elle ne parvenait pas d'ailleurs à sauver des turpitudes de l'anthropolâtrie. Car, ainsi que nous le disions tout à l'heure, la divinisation des éléments de la nature n'empêchait pas celle de l'homme : ces deux erreurs ont coexisté dans la mythologie grecque, se prêtant un mutuel appui, bien qu'émanées de deux sources différentes. Un apologiste moderne des dieux de l'Olympe a cru faire un trait d'esprit dans cette phrase : « On ne s'offensait pas plus des mille hymens de Zeus et d'Aphrodite qu'on ne songe aujourd'hui à trouver que l'oxygène est débauché parce qu'il s'unit à tous les corps » (1). Si, comme le croit ce nouvel interprète, le dieu suprême des Grecs n'était autre chose que l'oxygène, il faut avouer que jamais auteur chrétien ne s'est exprimé plus durement sur le compte de leur religion. Adorer l'oxygène, c'est l'extrême limite de la folie ; et si les adversaires de la religion chrétienne s'imaginent que par là ils rendront le paganisme plus

(1) *De la morale avant les philosophes*, par M. Louis Ménard. Paris, 1860, p. 104.

raisonnable ou moins repoussant, un tel espoir ne peut être de leur part que l'effet d'une étrange distraction. Mais sans vouloir nier que le critique rend pleinement justice aux cultes polythéistes, en leur imputant un matérialisme aussi grossier, nous ne saurions partager sa confiance naïve dans l'effet moral de la mythologie grecque. Les débauches de l'oxygène n'ont jamais fait de mal à personne ; mais du moment qu'on personnifie les éléments physiques pour leur prêter le nom et la qualité d'homme, la morale n'est nullement désintéressée dans les aventures scandaleuses dont se remplit leur histoire. Il faut n'avoir jamais ouvert un moraliste de l'antiquité, je ne dis pas même chrétienne, mais païenne, ou compter singulièrement sur l'ignorance de ses lecteurs, pour oser prétendre que les fables impures du paganisme n'influaient en rien sur l'état moral des peuples. Là-dessus, les écrivains les plus estimables n'avaient qu'une voix pour dire avec Denis d'Halicarnasse : « Je sais bien que plusieurs philosophes expliquent par l'allégorie la plupart des fables les plus impures. Mais cette philosophie n'a été que celle du petit nombre. Le plus grand nombre, le vulgaire sans philosophie, prend toujours les fables dans le sens le plus impur ; et alors il méprise les dieux dont la conduite a été si dépravée, ou bien il arrive à ne pas reculer devant les actions les plus coupables, puisque les dieux ne s'en abstiennent point » (1). En effet, tous ceux qui avaient besoin d'excuse pour leurs propres vices, ne manquaient pas de répéter avec le personnage que Térence mit en scène dans l'*Eunuque* : « Ce qu'a fait le maître des dieux, celui dont le tonnerre ébranle les voûtes du monde, moi, faible créature, je m'abstiendrais de le faire ! Je

(1) *Antiq. rom.*, II, 69.

l'ai fait certes, et avec grande joie » (1). Et que répondre à un pareil raisonnement? « Les hommes sont-ils donc coupables, s'écriait Euripide, quand ils croient imiter les actions des dieux? Malheur à ceux qui les ont ainsi racontées ! » Aussi le moins rigide de nos poètes latins donnait-il aux autres cet excellent conseil : « Si vous voulez rester pur, fuyez les temples; si la jeune fille veut rester chaste, qu'elle craigne le temple de Jupiter et les souvenirs de ce dieu adultère » (2). Voilà comment l'on ne s'offensait pas le moins du monde des mille hymens de Zeus et d'Aphrodite; mais il va sans dire que les romanciers modernes ont dans leur cerveau une source de renseignements plus sûre que les témoignages de l'histoire.

J'ai dit, Messieurs, qu'en face de l'exégèse naturaliste représentée par l'école stoïcienne, il s'était produit un deuxième mode d'interprétation d'un caractère bien différent. Car, au milieu du discrédit où étaient tombées les fables païennes auprès des esprits sérieux, et en présence des attaques dont elles étaient l'objet de la part des apologistes chrétiens, il n'y avait plus guère, au troisième siècle, de philosophe ni de littérateur qui osât les prendre au pied de la lettre. Chaque école se mit donc à expliquer la mythologie d'après ses propres principes, essayant d'y placer ce qu'elle enseignait elle-même. C'est ainsi que les écrivains du Portique la réduisirent au matérialisme vers lequel ils inclinaient tous, sinon par leurs doctrines morales, du moins par leur théorie sur la nature des choses. Mais il n'en pouvait être de même des néoplatoniciens, dont la philosophie avait un caractère beaucoup plus spiritualiste. Pour rester fidèle à son principe, l'École païenne d'Alexandrie

(1) *Eunuque*, III, s. v, 34.
(2) *Trist.*, II, 287.

devait nécessairement prêter à la mythologie une tout autre signification. Arnobe ne touche pas à cette métamorphose que les Alexandrins faisaient subir à la théologie grecque, parallèlement aux stoïciens, ou plutôt, en contradiction avec eux ; mais il nous est impossible de la passer sous silence, si nous voulons avoir une idée complète de l'état des esprits au troisième siècle. D'ailleurs, au point de vue de la critique religieuse, ces questions sont du plus haut intérêt ; car après la révélation divine, le polythéisme est le fait le plus considérable qui se soit produit dans l'histoire du genre humain.

Vous n'ignorez pas, Messieurs, que le système de Plotin se résume dans un panthéisme émanatiste, où l'Un, l'Intelligence et l'Ame sont les trois premiers principes. L'Unité absolue engendre l'Intelligence, qui à son tour engendre l'Ame universelle, d'où dérive la totalité des êtres inférieurs. Devant une telle conception, que pouvait devenir la mythologie pour un homme qui ne voulait pas rompre avec la tradition, tout en cherchant à l'expliquer ? Elle devait naturellement prendre la couleur du système, et lui prêter sa terminologie, pour lui emprunter une apparence philosophique. C'est en effet sous ce vêtement d'emprunt qu'elle apparaît chez l'auteur des *Ennéades*. Grâce à cette méthode d'interprétation l'Un devient Uranus ; l'Intelligence, c'est Saturne ; l'Ame du monde, c'est Jupiter qui mène, comme dans Platon, le chœur des bienheureux à la contemplation des idées. Inutile de faire observer que ni Homère, ni Hésiode, ni aucun des créateurs de la théogonie grecque ne s'était douté de ce que Plotin croyait découvrir sous l'écorce de leurs récits. Le philosophe alexandrin paraît tellement convaincu lui-même de l'arbitraire qui préside à ces jeux d'esprit, qu'il varie à plaisir dans le choix de ses noms. En d'autres endroits, Jupiter désigne

l'Intelligence ; et alors l'Ame du monde devient Vénus ou Junon, tandis que l'Ame de la terre s'appelle Cérès ou Vesta. C'est une deuxième fantasmagorie, venant se superposer à la première, sans lui prêter d'autre appui que celui d'un idéalisme encore moins intelligible. Evidemment ce n'est pas à l'aide de pareils moyens que le paganisme pouvait se relever dans l'esprit des peuples, et reconquérir un terrain qu'il perdait de jour en jour.

A l'exemple de Plotin, le plus célèbre de ses disciples, Porphyre n'a rien négligé pour prêter au paganisme mourant le secours des interprétations allégoriques. Il existe de lui, sur ce sujet, un petit traité fort curieux, intitulé : *de l'Antre des nymphes*. Dans cette description poétique d'une caverne de l'île d'Ithaque, Homère n'avait certainement pas songé à tous les arcanes que Porphyre prétend y découvrir. Mais il s'agissait avant tout d'opposer au christianisme un ensemble d'idées qui pût souffrir le parallèle avec une doctrine aussi élevée. Ce n'était plus avec les données puériles de la mythologie sur les nymphes et les naïades, qu'on pouvait se flatter, au troisième siècle, de faire face à la métaphysique chrétienne. Les néoplatoniciens de l'École d'Alexandrie le sentaient à merveille : aussi leurs efforts pour restaurer un édifice vermoulu et entamé de toutes parts, auraient-ils été dignes d'une meilleure cause. Sous la plume de Porphyre, l'Antre des nymphes devient le symbole de l'essence unie à la matière, et les Naïades représentent « les âmes qui descendent dans la génération » (1). Sans compter que de pareilles explications avaient à tout le moins le tort de ne pouvoir jamais être comprises du peuple, elles ne servaient qu'à donner une autre forme à la grande erreur qui faisait le fond des religions païennes.

(1) *De l'antre des nymphes* X, XII. Edit. Didot, Paris, 1858.

Idéaliste ou matérialiste, formulé par les néoplatoniciens ou par les stoïciens, le panthéisme, c'est-à-dire la confusion de Dieu avec le monde, n'en restait pas moins le dernier mot de la mythologie ; et dès lors les reproches des apologistes chrétiens trouvaient un nouveau fondement dans les raisons mêmes qu'on faisait valoir pour y échapper.

J'insiste, Messieurs, sur ces évolutions de l'idée païenne au troisième siècle, pour vous montrer que longtemps avant le triomphe politique de l'Eglise sous Constantin, c'en était fait du polythéisme comme symbole religieux ou comme corps de doctrines. Il conservait une grande force par son alliance intime avec l'Etat et par les racines profondes qu'il avait jetées dans l'esprit des peuples ; mais la lumière s'était faite sur ce vieil amas d'erreurs que rien ne parvenait à rajeunir. Lorsqu'un système religieux en est réduit à des explications qui équivalent à un désaveu, sa ruine est imminente. Il en était ainsi de la théologie des Grecs et des Romains : elle croulait sous les efforts qu'on faisait pour la soutenir, non moins que sous sa propre faiblesse. Sans nul doute, l'honneur de ce résultat revient en grande partie aux hommes de talent qui avaient battu en brèche ces superstitions invétérées, au nom de la foi chrétienne. L'apologiste dont nous venons d'apprécier le mérite occupe parmi eux un rang distingué. Nous n'irons pas jusqu'à l'appeler avec Voss le Varron des Pères latins ; mais il est certain que son ouvrage se recommande par une connaissance fort étendue des religions anciennes, et par une dialectique souple, sinon toujours ferme et serrée. Je voudrais pouvoir ajouter que son style vaut ses arguments ; mais il est impossible de ne pas reconnaître que la langue latine avait subi sous la plume d'Arnobe des altérations sensibles.

Le mot altération n'est peut-être pas très juste; car il s'agit moins d'une corruption de la langue classique que d'un retour vers le vieil idiome des Latins. C'est surtout dans Arnobe qu'on peut étudier le fait littéraire sur lequel j'appelais votre attention dans l'une de mes dernières leçons. En comparant sa prose à celle de Cicéron, par exemple, on ne peut qu'être frappé de la distance qui sépare l'une de l'autre. Des mots tels que *minimissimus* et *maximitas* suffiraient à eux seuls pour faire mesurer le contraste; et l'on se demande tout naturellement comment de tels barbarismes pouvaient se glisser sous la plume d'un rhéteur aussi exercé qu'Arnobe. Pour expliquer la décadence, ou plutôt l'abandon rapide de la langue classique, telle qu'elle avait été fixée au siècle d'Auguste, on fait valoir d'ordinaire le droit de cité prodigué aux étrangers, qui apportèrent à Rome et en Italie une foule de locutions barbares; l'extension immense de l'empire romain, par suite de laquelle la langue de la métropole devait nécessairement s'altérer en se propageant dans les colonies et dans les provinces; l'influence des jurisconsultes, qui ne se firent pas scrupule de créer quantité de mots techniques; et enfin le triomphe même de la religion chrétienne, obligée de recourir à des locutions insolites pour exprimer des idées neuves. Assurément toutes ces causes ont contribué pour une large part à produire le résultat dont je parle; mais à elles seules elles ne suffiraient pas pour en rendre compte. Car enfin la langue grecque, non moins répandue que la langue latine, est loin d'avoir subi une décadence aussi rapide. Entre la prose de saint Jean Chrysostome et celle de Démosthène, malgré un intervalle de huit siècles, il y a moins de différence qu'entre l'idiome de Cicéron et celui des auteurs chrétiens qui ont écrit deux ou trois siècles après lui. Il faut donc chercher une raison parti-

culière de ce fait dans le caractère même de la langue classique des Latins, et dans les circonstances qui en ont accompagné la fixation.

Cette raison nous l'avons indiquée. La langue classique des Latins n'a pas été l'épanouissement naturel de l'idiome traditionnel, national des Romains, mais une imitation trop factice, servile même de la langue grecque. Voilà pourquoi elle n'était point parvenue à se populariser. Malgré les écoles publiques, élevées à grands frais et richement dotées par la munificence des princes, malgré les récompenses et les immunités de toute sorte accordées à des maîtres choisis, pour répandre le goût et l'étude des lettres latines, elle restait l'apanage d'un petit nombre de savants. A côté d'elle, et indépendamment d'elle, le vieil idiome populaire se prolongeait avec ses tournures vicieuses et ses locutions surannées. Bien plus, il restait la langue des monuments publics, des documents officiels. Du vivant même de Cicéron, Antoine et Fundanius son collègue dans le Tribunat, rendaient un long décret, que nous possédons, et qui ressemble plus par le style à un édit de Constantin qu'aux harangues du grand orateur romain. Tant il est vrai que la langue classique n'était pas entrée dans les habitudes du peuple. Lors donc que la race plébéïenne devint prépondérante sous l'empire (car l'empire romain n'est pas autre chose que l'avènement de la démocratie sous le despotisme d'un seul et le refoulement de la race patricienne), lorsque, dis-je, les plébéiens envahirent les emplois publics, qu'ils occupèrent toutes les charges de l'Etat, la langue classique, qui était celle des familles patriciennes, s'effaça graduellement, et l'idiome plébéien, comme l'appelle Cicéron, reprit le dessus avec le peuple lui-même qui n'en avait jamais connu d'autre. Par suite de cet envahissement des classes populaires,

la langue latine redevint ce qu'elle avait été antérieurement aux prosateurs du siècle d'Auguste, un idiome incorrect et plus ou moins livré à l'arbitraire, jusqu'à l'époque où elle devait arriver, sous l'empire d'autres causes, à une barbarie complète.

Voilà de quelle manière s'explique tout naturellement la prompte décadence de la langue classique des Latins. On s'imagine trop facilement que les auteurs du deuxième et du troisième siècle ont créé à plaisir des tournures et des expressions nouvelles ; et l'on fait en général aux néologismes une part beaucoup trop large dans la critique de leurs œuvres. Pour moi, je n'en ai pas remarqué un seul dans l'ouvrage d'Arnobe. Par contre, il ne m'a pas été difficile de retrouver toutes les expressions bizarres dont son style est hérissé chez les écrivains antérieurs à l'âge de Cicéron, ou qui n'ont pas subi au même degré l'influence de la littérature classique. Ainsi ces deux mots qui vous ont tant choqués tout-à-l'heure, *minimissimus* et *maximitas*, appartiennent au vocabulaire de Lucrèce. C'est encore avec l'auteur du poème *de naturâ rerum* qu'Arnobe partage l'audace d'avoir employé des locutions telles que celles-ci : *momen* pour *nomen*, nom ; *privus* pour *privatus*, particulier, privé ; *propritim* pour *proprie*, à proprement parler ; *genitur*, *conceptatur*, pour *gignitur*, qui est engendré, *concipitur*, qui est conçu ; *pestilitas*, pour *pestis*, la peste ; *nominitare* pour *nominare*, nommer ; *formatura*, *formamentum*, pour *forma*, la forme ; *coactare*, pour *cogere*, forcer ; *auctificari*, pour *augere*, augmenter ; *circumcœsura*, pour *figura*, la figure, etc., etc. Cette ressemblance frappante entre le vocabulaire d'Arnobe et celui de Lucrèce n'a pas échappé à la sagacité du dernier éditeur des œuvres de l'apologiste africain, Orelli ; mais il ne me semble pas en avoir indiqué le vrai motif. Il y voit une affectation de termes

surannés, l'intention manifeste de rappeler des expressions tombées en désuétude. En vérité je ne vois pas quel avantage il pouvait y avoir pour un auteur à écrire de parti pris, et sans autre motif que celui de faire des archaïsmes, *privus* eu lieu de *privatus* et *propritim* à la place de *proprie :* il n'en résultait pour le discours aucun surcroît de force ni d'agrément. On comprendrait jusqu'à un certain point cette manie fort singulière chez des écrivains tels que Macrobe, Apulée, Aulu-Gelle ; mais elle ne répond nullement au caractère et aux habitudes d'un auteur comme Arnobe, qui pousse jusqu'à l'excès le mépris de toute recherche dans le choix des mots. Non, ce qui nous paraît une singularité s'explique par une raison bien plus simple et plus naturelle. Arnobe parlait la langue de son temps, la langue du peuple, et cette langue différait notablement de la langue classique. Elle conservait une foule de locutions empruntées au vieil idiome des Latins, à ce fonds commun, traditionnel, où avaient puisé tour à tour Lucrèce, Plaute, Térence, et que l'influence des écrivains du siècle d'Auguste n'avait pas réussi à détruire. Dans les provinces, et en Afrique moins qu'ailleurs, ces habitudes invétérées n'avaient pas cédé aux efforts de la littérature classique. Macrobe n'avouait-il pas qu'il ne pouvait se servir de la langue latine, comme quelqu'un qui est né sous le ciel de l'Italie? Apulée ne disait-il pas qu'il n'avait appris qu'à Rome la langue des Quirites? *Advena studiorum, Quiritium indigenum sermonem ærumnabili labore aggressus excolui?* Les archaïsmes d'Arnobe ne sont donc plus autre chose que des restes de l'ancienne langue latine conservés plus fidèlement dans les provinces qu'à Rome.

Il y a quelquefois chez les érudits de singulières distractions. Le critique allemand que je citais tout à l'heure, et qui a déployé une rare patience de travail

dans son édition d'Arnobe, caractérise en ces termes la manière de l'apologiste africain : *sapiens est scriptor et sobrius*. Il faut en vérité un aplomb tout germanique pour oser vanter la sobriété du style d'Arnobe. De toutes les qualités, c'est la dernière que je songerais à lui attribuer. La diction de cet écrivain est tellement sobre, qu'il ne craindra pas d'employer vingt fois de suite la même figure de rhétorique (1). Quant à l'accumulation des épithètes et des synonymes, c'est l'un des traits dominants de son style. Pour exprimer l'idée d'*agir*, un seul mot ne lui suffit pas ; il lui faut trois synonymes accolés les uns aux autres : *quod fecerint*, *egerint*, *actitarint*. Autant pour dire qu'il est d'accord avec l'adversaire sur un point : *adstipulamur*, *acquiescimus*, *connivemus* (2). Je ne choisis que deux exemples entre mille. Mais cette réserve faite sur la sobriété du style d'Arnobe, il faut convenir qu'on n'y trouve rien d'obscur ni de forcé. Sans être rapide, il coule avec aisance; et l'on n'éprouve pas à le suivre les difficultés qui arrêtent si souvent dans la lecture des écrits de Tertullien. Pas de métaphores outrées ; pas de rapprochements tirés de trop loin. C'est un style uni, tempéré, qui ne manque pas d'éclat, mais qui s'interdit trop souvent le trait et le mouvement. Il y a de la modération dans sa forme, comme l'on remarque en général une grande sagesse dans ses jugements.

D'Arnobe à Lactance la distance est grande; et l'on ne dirait pas qu'un même sol a vu naître ces deux écrivains, encore moins que l'un a été le disciple de l'autre. Lactance, c'est la littérature chrétienne se dépouillant d'une rudesse tout africaine, pour apparaître sous la forme la plus élégante et la plus châtiée. D'autre part, quel changement dans les situations ! Le maître en est

(1) *Adv. gentes*, I.
(2) *Ibid*, I, 37; III, 4

encore à défendre le christianisme contre un pouvoir hostile ; et le disciple est devenu le précepteur du fils aîné de l'empereur. C'est dire assez, Messieurs, qu'avec les écrits de Lactance nous entrons dans une période toute nouvelle. L'Eglise, jusque-là si opprimée, vient de triompher avec Constantin ; et le témoin, le panégyriste de ce grand événement, c'est Lactance. L'heure est trop avancée pour nous permettre de commencer aujourd'hui l'étude des œuvres de ce brillant écrivain. Nous l'aborderons la prochaine fois.

CINQUIÈME LEÇON

LACTANCE

Tableau comparatif de l'éloquence chrétienne et de l'éloquence profane, au troisième siècle. — Supériorité des auteurs ecclésiastiques. — Lactance, sa patrie, ses études, ses premiers essais littéraires. — Il est appelé en Bithynie, pour enseigner la rhétorique. — Les chrétiens à la cour de Dioclétien; une lettre de l'évêque Théonas. — Traité de *l'Ouvrage de Dieu ou la formation de l'homme*. — Lactance prouve l'action d'un Dieu créateur par le spectacle de l'univers et l'admirable artifice du corps humain. — La médecine et l'apologétique : Galien raisonne comme Lactance. — L'argument des causes finales; avons-nous des yeux pour voir, ou bien voyons-nous parce que nous avons des yeux? — La danse des atomes : Lucrèce et Darwin. — L'immutabilité et l'universalité des lois de la nature. — La bonne foi des matérialistes modernes mise en regard de leurs contradictions.

Messieurs,

Pour bien juger de l'état des lettres chrétiennes au troisième siècle, il ne faut pas perdre de vue la décadence profonde où était tombée la littérature païenne vers la même époque. En expliquant les défauts que nous avons signalés chez les écrivains ecclésiastiques de ce temps-là, au point de vue du style et du langage, une telle comparaison ne laisse pas de faire ressortir leur supériorité relative. Elle montre quel souffle puissant le christianisme avait communiqué à l'intelligence humaine, et quels résultats il était possible d'obtenir sous son influence féconde, alors même qu'un instru-

ment plus poli faisait défaut au travail de la pensée. Certes nous n'avons pas dissimulé les imperfections que l'on peut découvrir dans les écrits de Tertullien, de saint Cyprien, de Minutius Félix et d'Arnobe ; mais, quelle différence, lorsqu'au lieu de mesurer leurs productions à la règle absolue de l'art, on les met en regard des œuvres de leurs contemporains engagés dans une autre voie ! Au moins y a-t-il dans leurs écrits, malgré les rudesses d'une langue trop souvent altérée, une sève véritable, de la vie et de l'originalité. Le fond ne manque jamais d'y racheter la forme ; et l'on y sent des esprits qui se préoccupent d'intérêts sérieux, des âmes qui s'émeuvent sous l'empire d'un grand sentiment, ce qui est le propre de la vraie éloquence. Mais rien de pareil n'apparaît chez les rares auteurs païens, qui ont marqué dans la littérature latine au troisième siècle. Le genre historique, cultivé avec tant de succès jusqu'à l'époque des Antonins, entre après eux dans une phase d'abandon complète d'où il ne sort qu'avec le règne de Dioclétien, pour aboutir à une compilation aussi dépourvue de style que de critique, l'*Histoire Auguste*. Quant à l'éloquence, il n'y en a pas trace depuis le panégyrique de Trajan jusqu'à ces fades imitations du discours de Pline, qu'on appelle les douze panégyriques, et dont le premier date de l'année 292. Encore est-il douteux qu'il ne faille pas préférer l'absence complète de monuments oratoires durant deux siècles à ces harangues insipides de Claudius Mamertinus et d'Euménius, où le mauvais goût le dispute à la plus vile flatterie. Quelques professeurs de rhétorique, tels que Fortunatianus et Aquila, voilà tout ce que le troisième siècle peut nous offrir pour nous consoler du silence de la tribune muette depuis longtemps, et de la décadence toujours croissante du barreau. C'est en parcourant ce long désert de la littérature

latine qu'on rencontre les grandes figures de Tertullien et de saint Cyprien ; et l'on m'accordera sans doute que le contraste est frappant. Il ne cesse pas de l'être, lors même qu'on s'arrête devant des auteurs chrétiens d'un rang inférieur, comme Minutius Félix et Arnobe. Et enfin l'étonnement redouble, quand au milieu de cet affaissement général des lettres latines, on trouve un écrivain dont un éminent latiniste, Pic de la Mirandole a pu dire, sans trop d'exagération, qu'il préférait à certains égards son style à celui de Cicéron. Vous avez nommé Lactance.

Que Lactance fût d'origine africaine, c'est ce qu'il ne me semble guère possible de révoquer en doute. Car l'on ne comprendrait pas, autrement, pourquoi saint Jérôme l'appelle « un disciple d'Arnobe », qui enseignait la rhétorique à Sicca (1). Ceux qui prétendent s'appuyer sur son prénom *Firmien*, pour lui assigner comme lieu de naissance la ville de Firmium en Italie, ajoutent une invraisemblance à une hypothèse toute gratuite. Il n'est pas naturel de supposer que le jeune homme eût quitté l'Italie pour aller apprendre les belles-lettres sur les confins de la Numidie : un voyage en sens inverse s'expliquerait plus facilement. Comme tous les Africains dont nous avons étudié les œuvres, Lactance était né au sein du paganisme. C'est du moins ce qui semble résulter des passages où il se compte parmi ceux qui, « affranchis de l'erreur où ils étaient impliqués, et formés au culte du vrai Dieu, ont appris à discerner la justice (2) ». On serait tenté de croire à première vue que la conversion du maître a dû entraîner celle du

(1) Saint Jérôme, *De Script. Eccl.*

(2) Lactance, *de Ira Dei*, c. II. — *Instit. div.* l. VII, c. 27 : abjectis erroribus, quibus antea tenebamur, ad æterna cœlestis thesauri præmia dirigamur. — *Epitome*, c. XLVIII : Nos qui sumus ex gentibus.

disciple; mais le silence qu'il garde sur l'ouvrage d'Arnobe, tandis qu'il mentionne les noms des autres apologistes latins, me conduit à penser que Lactance avait déjà quitté l'Afrique, quand le rhéteur de Sicca embrassa la foi chrétienne. Absent depuis lors de son pays natal, il a fort bien pu ignorer ce qui s'y était passé après son départ, et se taire sur un livre dont la connaissance n'était pas arrivée jusqu'à lui.

Les ouvrages de Lactance nous montreront avec quel soin il s'était appliqué à l'étude des belles-lettres. Encore fort jeune, *adolescentulus*, dit saint Jérôme, il avait composé un petit écrit sous le titre de « Banquet », *symposium*. Un érudit allemand, Heumann, prétend que nous le possédons encore, et il voudrait l'identifier avec un recueil de cent énigmes communément attribué à un poète du nom de Symphosius. Comme le nom de ce poète se lit dès le premier vers (1), il n'y a pas de raison pour y substituer celui de Lactance; car le prénom de Cœlius, commun à différents auteurs, n'indique pas l'un plutôt que l'autre. Quant au contenu de la pièce, il est impossible d'en tirer un argument pour ou contre. Elle est assez dans le goût de l'époque; et rien ne s'oppose à ce qu'on y voie le produit d'une imagination juvénile. Parmi ces énigmes, il s'en trouve qui ne sont pas mal tournées, témoin celle de la porte : « Avec peu de force j'en produis beaucoup : fermées, j'ouvre les maisons; ouvertes, je les referme; je garde la maison au maître, et le maître me garde moi-même. » L'énigme de la rose n'est pas moins ingénieuse : « Je suis la pourpre de la terre; une belle couleur anime mon teint. Des traits aigus m'environnent et me protègent contre toute tentative de viol. Heureuse, si je pouvais vivre un long

(1) Hæc quoque Symphosius de carmine lusit inepto (*Patrol. lat.*, Migne, tom. VII, p. 290).

espace de temps. » Assurément de pareils jeux d'esprit ont pu trouver leur place au début de la carrière littéraire de Lactance; et nous n'hésiterions pas à les lui attribuer devant un témoignage quelconque de la tradition; mais en l'absence de tout renseignement positif, nous ne sommes pas autorisés à le rendre responsable de ce péché de jeunesse, pas plus que d'un autre poème intitulé le *Phénix*, et dont l'origine est à tout le moins aussi incertaine.

On ne saurait douter que, déjà en Afrique même, le disciple d'Arnobe ne se fût acquis la réputation d'un littérateur où d'un grammairien distingué. Il fallait bien que sa renommée s'étendît au loin, pour que Dioclétien le fît venir du fond de l'Occident, dans le but de lui confier la chaire des lettres latines à Nicomédie, où ce prince avait fixé son séjour. A quelle époque doit-on rapporter la composition d'un traité que nous ne possédons plus, et qui, d'après saint Jérôme, avait pour titre le *Grammairien?* C'est ce qu'il est impossible de déterminer. S'il faut en juger par d'autres ouvrages analogues du même temps, ce livre a dû ressembler beaucoup à ceux qu'ont laissés deux rhéteurs du troisième siècle : Fortunatianus et Aquila. L'un écrivit un *ars rhetorica scholica*, par demandes et par réponses; l'autre traduisit en latin l'ouvrage d'un rhéteur grec, Numénius, sous ce titre : *Des figures, des sentences et de l'élocution*. Quoi qu'il en soit, tel paraît avoir été le genre d'occupations auquel se livrait Lactance, quand il fut appelé en Bithynie par Dioclétien, en même temps que le grammairien Flabus. Lui-même fait allusion à ces travaux de la première partie de sa vie, quand il dit quelque part : « En dissertant sur la véritable sagesse, nous exerçons une profession bien meilleure, plus utile et plus glorieuse que cet art oratoire, auquel nous avons consacré tant d'années,

formant la jeunesse non pas à la vertu, mais à toutes les habiletés de la malice » (1). Tout en réduisant à leur juste valeur les exercices de déclamation auxquels on se plaisait si fort dans l'enceinte des écoles, l'ancien professeur de rhétorique ne méconnaîtra pourtant pas le profit qu'il avait retiré de ces luttes fictives pour la défense d'une meilleure cause (2); ces retours sur son passé nous apprennent en même temps qu'il n'avait jamais abordé le barreau, se réservant tout entier pour l'enseignement des belles-lettres (3).

Lactance était-il déjà converti au christianisme, quand Dioclétien appela le brillant rhéteur à professer la littérature latine en Bithynie? De la part d'un empereur païen, une pareille distinction semblerait bien indiquer le contraire. Ne nous hâtons pas toutefois de tirer une conclusion de ce fait; car dans les premières années de son règne, Dioclétien n'avait pas laissé de se montrer favorable aux chrétiens. C'est une figure étrange que celle de ce Dalmate, en qui l'on ne saurait méconnaître un esprit organisateur de premier ordre. C'est de lui que date à proprement parler l'empire romain sous sa deuxième forme, tel qu'il se prolongea en Occident jusqu'à la fin du cinquième siècle, et en Orient jusqu'au quinzième; et si de savantes combinaisons politiques, jointes à un mécanisme administratif des plus réguliers, avaient pu remédier à l'affaiblissement des caractères et à la ruine des mœurs, les réformes de Dioclétien ne fussent pas demeurées sans résultat. On peut blâmer à certains égards sa réparti-

(1) *Instit. Div.*, I, *præfat.*

(2) *Ibid.* : Multum tamen nobis exercitatio illarum fictarum litium contulit, ut nunc majore copia et facultate dicendi causam veritatis peroremus.

(3) *Ibid.*, III, 13 : tamen eloquens nunquam fui, quippe qui forum ne attigerim quidem.

tion du pouvoir entre plusieurs mains; mais il est clair qu'au milieu d'un ordre de choses entamé de tout côté par les barbares envahisseurs, cette mesure extrême trouvait sa raison d'être dans une situation devenue de jour en jour plus critique. La même raison qui le portait à ne plus concentrer dans Rome toutes les forces de l'empire devait l'éloigner d'un attachement trop exclusif au vieux culte romain. Une religion sortie de l'Orient ne pouvait inspirer une antipathie bien profonde à un prince qui venait de transférer en Asie le siège principal du pouvoir. Aussi l'historien Eusèbe se répand-il en éloges sur la tolérance dont Dioclétien usait envers les fidèles, au commencement de son règne. Cette tolérance allait même jusqu'à la faveur. La cour de Nicomédie était remplie de chrétiens, dont plusieurs occupaient les plus hautes charges. Parmi ses chambellans et ses conseillers intimes, on voyait des hommes d'une haute piété, tels que Dorothée, Gorgone et Lucien. Une lettre adressée à ce dernier par Théonas, évêque d'Alexandrie, nous fournit des détails fort curieux sur une situation si délicate, en même temps qu'elle montre avec quelle sagesse le clergé procédait dans la direction des hauts dignitaires qui entouraient l'empereur :

« Si, grâce à vous, mon cher Lucien, beaucoup, parmi les courtisans du Prince, connaissent maintenant la vérité, n'en ayez point de vaine gloire, mais remerciez-en notre Dieu, qui a fait de vous le précieux instrument d'une sainte cause... Le Prince, qui n'est pas encore chrétien, a voulu confier aux chrétiens, comme aux plus fidèles, la garde de son corps et de sa vie; c'est une raison pour vous de vous montrer plus attentifs, plus empressés, plus vigilants à son service. Il ne faut pas que votre nom soit jamais flétri, souillé,

UNIV. OF CALIFORNIA

déshonoré; ni que le nom du Christ soit blasphémé à cause de vous.

» Gardez-vous bien de mettre à prix d'argent les audiences du Prince; que ni l'or ni les prières ne vous amènent jamais à suggérer au Prince des projets déshonnêtes. Faites toutes choses avec modestie, bonté, affabilité et justice; afin qu'en toutes choses soit glorifié le nom de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

» Quand les ordres du Prince ne sont pas contraires à la loi de Dieu, regardez-les comme venant de Dieu lui-même; exécutez-les, non seulement avec un amour mêlé de crainte, mais avec un véritable plaisir.

» Revêtez-vous de patience et d'affabilité, etc., etc... » (1)

Il eût été difficile de tracer aux chrétiens attachés à la cour de Dioclétien une ligne de conduite plus sage et plus réservée. Or c'est dans ce milieu que Lactance allait se trouver, à son arrivée en Bithynie. S'il est vrai que la religion n'eût pas fait jusqu'alors la conquête d'une âme si bien préparée pour la comprendre, l'exemple de tant d'hommes aussi distingués par leur rang que par leurs vertus n'aurait pu que faciliter cette conversion. Toujours prompt à chercher un aliment à l'activité de son esprit, le disciple d'Arnobe avait profité de son voyage d'Orient en Occident pour composer en vers hexamètres un *itinéraire d'Afrique à Nicomédie*. Aujourd'hui perdue, cette pièce existait encore à l'époque de saint Jérôme qui n'oublie pas de la mentionner. A titre d'exercice poétique, elle différait sans doute d'autres compositions du même genre, telles que les *itinéraires d'Antonin*, qui se bornaient à une simple nomenclature des villes avec l'indication des routes et des distances.

(1) Acta sanctorum, 23 augusti.

Le mètre employé par l'auteur indique plutôt un travail d'imagination qu'un traité de géographie. Toujours est-il qu'au terme de son voyage, Lactance ne trouva pas les éléments de succès auxquels il aurait pu s'attendre. Malgré tous ses efforts pour faire de Nicomédie une seconde Rome, *Nicomediam studens urbi Romae coæquare*, (1) Dioclétien n'avait pas réussi à y transplanter le goût des lettres latines. La capitale de la Bithynie était une ville toute grecque, dont les habitudes ne se laissaient pas modifier par les caprices d'un despote. Tout le talent du rhéteur africain ne suffit point pour grouper autour de sa chaire un nombre considérable d'auditeurs. Saint Jérôme, qui nous apprend ce détail, ajoute que, lassé d'un ministère si peu fructueux, Lactance échangea la parole du professeur contre la plume de l'écrivain. La défense des dogmes de la religion chrétienne devint dès lors la principale occupation de sa vie; et le premier écrit qu'il composa dans ce but, ce fut son traité sur *l'ouvrage de Dieu ou la formation de l'homme*.

A vrai dire, ce traité rentre plutôt dans le domaine de la philosophie et des sciences naturelles que dans celui de la théologie proprement dite. Mais comme les vérités de l'ordre rationnel sont le préambule de la foi, un pareil essai a sa place toute marquée en tête des œuvres apologétiques de Lactance. L'homme auquel l'opuscule est adressé, Demetrianus, figurait précisément parmi les chrétiens dont nous parlions tout à l'heure : formé naguère aux leçons de l'éloquence latine par le rhéteur de Nicomédie, il se voyait partagé entre les devoirs de la vie chrétienne et ce qu'exigeait le service de l'État, *publicæ rei necessitas*. La prospérité maté-

(1) *De mort. persec.*, VII.

rielle, jointe aux attraits d'une haute position, pouvait incliner son cœur vers les joies de la terre, *oblectamenta terræ*, et lui faire perdre de vue les intérêts supérieurs de son âme. En déroulant au regard de son disciple les merveilles du plan providentiel, Lactance se propose en même temps d'instruire les philosophes chrétiens par le spectacle de l'univers. Pour atteindre son but, il n'ira pas chercher au loin des choses qui sont au-dessus de la portée de l'homme : non, ce qui nous touche de plus près, ce qu'il est facile de constater à tout moment, l'admirable artifice du corps humain lui suffit pour faire toucher du doigt l'action d'un Dieu créateur. Peu content de la manière trop superficielle dont Cicéron avait traité le même sujet au *IVe livre de la République* et ailleurs, il a dessein d'élucider davantage ces matières, pour tirer de la structure de nos membres et de leurs fonctions relatives une démonstration sans réplique en faveur de la Providence (1).

C'est le thème que Galien avait développé avec tant de force dans son traité *de l'usage des parties du corps humain;* et, bien que Lactance ne cite nulle part ce chef-d'œuvre de la médecine antique, il est permis de supposer qu'il n'en ignorait pas le contenu, à cause de certaines opinions singulières qu'il partage avec l'émule d'Hippocrate. Les matérialistes de l'antiquité n'avaient pas attendu ceux d'aujourd'hui pour assimiler l'homme aux animaux, jusqu'à rabaisser sa condition au-dessous de la leur. Lucrèce et Pline, en particulier, ne s'étaient pas fait faute de soutenir que la nature avait traité l'homme en marâtre, et que les bêtes l'emportaient sur lui par la finesse et la sûreté de leur instinct. Galien leur avait répondu que la main seule de l'homme, guidée

(1) *De Opificio Dei*, præfat.

par la raison, suffisait pour lui assurer la supériorité sur le reste des êtres vivants.

Lactance raisonne dans le même sens que Galien. Si le Créateur, dit-il, a départi un vêtement naturel et des armes défensives aux animaux dépourvus de raison, l'homme a reçu, avec le don de l'intelligence, le moyen de pourvoir par lui-même à ses nécessités physiques; et la supériorité de cet « animal immortel » consiste précisément à trouver dans ses propres ressources de quoi se vêtir et se protéger contre toute attaque du dehors. Il n'a besoin ni d'ailes pour voler, ni d'ongles ou de griffes pour se défendre : Dieu l'a armé à l'intérieur, *interius armavit*, en plaçant sa force dans l'âme, à défaut du corps. Ce que la nature lui refuse, l'industrie le lui donne; et il supplée à sa faiblesse native par les inventions de l'art (1). Il vient au monde nu, dépourvu de tout; ses débuts sont pénibles, son éducation est laborieuse ; mais qui donc, parmi ceux-là mêmes qui déprécient davantage la condition humaine, consentirait à l'échanger contre celle des bêtes ? Et ne voit-on pas que toutes les découvertes dont s'honore l'humanité prennent leur origine dans la nécessité où elle se trouve de chercher un remède à son infirmité naturelle (2). Elle est sujette aux maladies et à une mort prématurée; mais il est dans la nature des corps de pouvoir se dissoudre et périr. Vous voudriez par exemple qu'aucun homme ne pût mourir avant une période de cent ans ; mais comment celui qui est destiné à mourir dans sa vieillesse pourrait-il être immortel dans sa jeunesse? Il le serait donc pendant tout ce temps-là, lors même qu'il ne prendrait aucune nourriture, qu'il ne songerait à se garantir ni de la pluie, ni du froid, ni de toute autre cause de

(1) *De Opificio Dei*, II.
(2) *Ibid.*, III.

maladie. Au lieu d'activer nos forces et de les tenir en éveil, une pareille assurance nous plongerait dans une incurie complète! La conscience de notre fragilité personnelle nous rapproche de nos semblables; et le besoin d'assistance réciproque porte les hommes à s'associer entre eux. Si chacun pouvait se suffire à lui-même, tous vivraient dans un isolement égoïste. La société humaine, avec ses grandeurs et son éclat, naît donc de nos imperfections; et la sagesse de Dieu se manifeste dans le prétexte même qu'imaginent les sophistes pour incriminer sa providence (1).

Montrer le dessein et l'action de la Providence dans chacun des êtres créés, c'eût été une tâche immense. Aussi le philosophe chrétien se borne-t-il à signaler ce qu'il y a de plus sensible et de plus apparent dans le merveilleux artifice du corps humain. Qu'il y ait une admirable conformité entre nos organes et les usages auxquels ils sont destinés à servir, c'est ce qu'aucun homme doué de sens n'a jamais pu nier. Mais, pour exclure l'idée d'un plan quelconque, d'un but prévu et déterminé à l'avance, les matérialistes de l'antiquité, Épicure et Lucrèce à leur tête, prétendaient que ces harmonies de la nature étaient le résultat d'une rencontre purement fortuite des éléments primordiaux ou des atomes. En d'autres termes, ils niaient les causes finales, pour substituer le jeu aveugle des forces matérielles à l'intervention d'un Dieu créateur. Lactance leur répond, au nom du bon sens et de la raison, qu'il n'y a pas d'effet sans cause suffisante pour la produire, et que partout où l'on découvre de l'ordre, de la symétrie et de la régularité, nous sommes obligés d'admettre une intelligence qui a su proportionner les moyens à la fin :

(1) *De Opificio Dei*, IV.

« Lorsqu'un habile architecte se propose de construire quelque grand édifice, il embrasse d'un coup d'œil la totalité de son œuvre. Il en mesure les dimensions, de manière à faire porter sur tel endroit un poids léger, et sur tel autre une masse plus considérable. Il calcule l'intervalle des colonnes, règle l'écoulement et la chute des eaux ; et toutes ces choses, il les prévoit d'avance : en posant les fondements, il détermine déjà tout ce qui sera nécessaire au bâtiment une fois achevé. Pourquoi donc, en formant les animaux, Dieu n'aurait-il pas pourvu à leurs moyens d'existence, avant même de leur donner la vie? Pour les faire vivre, il fallait bien produire auparavant les éléments sans lesquels la vie serait impossible » (1).

Admettre dans les ouvrages de la nature cette marque d'une volonté prévoyante, c'eût été pour les matérialistes se renier eux-mêmes. Aussi s'ingéniaient-ils à y surprendre l'absence d'un dessein prémédité, et en particulier d'une appropriation intentionnelle de nos organes à leurs diverses fonctions. « Les yeux, disait Lucrèce interprète d'Épicure, n'ont pas été faits pour voir, ni les oreilles pour entendre, ni les pieds pour marcher, car l'usage de ces membres est postérieur à leur production ; et par conséquent il ne faut pas dire qu'ils ont été faits pour cet usage, mais que cet usage a été la conséquence de leur nature (2) ». Lactance trouve qu'il y a presque de l'ineptie à vouloir réfuter des choses si ineptes. Vous dites, s'écrie-t-il, que les yeux n'ont pas été faits pour voir : pourquoi donc voient-ils? — Ah! mais ils ont acquis dans la suite l'usage de la vue. — S'ils ont l'usage de la vue, c'est donc qu'ils sont faits pour voir. Cela est tellement vrai qu'ils ne peuvent que voir, *nihil*

(1) *De Opif. Dei*, VI.
(2) *Ibid.*, VI — *Instit. div.*, l. III, c. 17.

possunt aliud quam videre : telle est leur fonction propre et exclusive. —Les atomes, en flottant à travers le vide, se sont rencontrés par hasard de manière à former des yeux qui voient. — Mais si la rencontre purement fortuite des éléments produit toute espèce de combinaisons, comment expliquer qu'il n'en sorte jamais d'animal qui entende par les narines, ou qui flaire par les yeux, ou qui voie par les oreilles? Si ces jeux de la nature n'avaient d'autre règle que le hasard, il devrait en résulter à chaque instant une infinité de monstres, ayant les membres de travers, sans la moindre trace de ressemblance ou de symétrie. Que voyons-nous au contraire? chaque espèce d'animaux, chaque membre même a ses lois, son ordre constant, uniforme, normal, ses usages particuliers : preuve évidente qu'il y a là autre chose que le hasard, et que cette appropriation des organes au ministère qu'ils doivent remplir suppose une intelligence souveraine, qui a établi une corrélation exacte entre les moyens et la fin (1).

Je regrette, pour les matérialistes modernes, qu'ils aient cru devoir reprendre l'argumentation si puérile de Lucrèce contre les causes finales ; car, bien que sous une forme différente, il m'a été impossible de retrouver un autre fond d'idées dans les ouvrages de Buchner, de Moleschott et de Darwin. Et si je cite des noms étrangers, c'est qu'il importe de remonter aux sources mêmes, et de ne pas s'en tenir à des écrivains qui consentent à se faire les échos complaisants du matérialisme allemand ou anglais. En raison de sa précision et de sa netteté, l'esprit français se refuse tellement à des sottises de ce genre, qu'il a besoin, pour déraisonner, de passer le Rhin ou la Manche. Voici donc les formidables raisonnements

(1) *De Opif. Dei*, VI.

du docteur Buchner, dont le livre, intitulé : « Force et Matière », peut être envisagé comme le code du matérialisme contemporain. D'abord il s'abrite derrière cette phrase de Kant, dont il admire la profondeur : « La conformité du but n'a été créée que par un esprit réfléchi, qui admire par conséquent un miracle qu'il a produit lui-même » (1). Phrase indigne, je ne dis pas seulement d'un philosophe, mais d'un homme doué du bons sens le plus vulgaire. Comment ! parce que nous constatons toujours et partout la conformité de l'œil avec sa fonction naturelle, qui est de voir, c'est nous qui créons cette conformité ! Depuis quand crée-t-on un fait, par cela seul qu'on le constate ? Kant voudrait-il nous faire accroire qu'il se donnait le besoin de manger, quand il se sentait l'estomac à jeun ? Il suffit de traduire ces niaiseries en français pour en faire toucher du doigt l'absurdité. Le docteur Buchner continue sur ce ton ; et, pour combattre l'argument des causes finales, il affirme (car son livre n'est qu'un tissu d'affirmations sans preuves) que la structure du corps des animaux et des plantes offre une foule d'arrangements non conformes au but. « Personne, dit-il, ne sait à quoi servent l'appendice vermiculaire, la glande mammaire de l'homme, l'os claviculaire du chat, les ailes de certains oiseaux incapables de voler, les dents de la baleine » (2). Mais de ce que personne jusqu'ici n'a su ces choses, il ne s'ensuit pas que personne ne les saura jamais ; et lors même que nous les ignorerions toujours, nous ne serions pas reçus à prétendre qu'elles n'ont pas leur raison d'être ; car notre savoir n'est pas la mesure des réalités. Que de détails dans chaque règne de la nature ont passé pen-

(1) *Force et Matière*, par Louis Buchner. Paris, 1865, 2e édition, pp. 93 et seq.

(2) *Ibid.*, p. 102.

dant des siècles pour de pures anomalies, tandis que, grâce à une observation plus attentive, la régularité en est aujourd'hui clairement démontrée ! Que d'insectes réputés simplement inutiles ou malfaisants, et auxquels la science a restitué leur part d'action féconde et bienfaisante dans l'économie générale du monde physique ! Ne vous hâtez donc pas d'affirmer avec tant de hauteur que tel organe ne sert à rien, que tel membre n'a pas de but ; car vous vous exposez à recevoir dans la suite un éclatant démenti. Bornez-vous à déclarer que vous n'en voyez pas l'utilité, laissant à des esprits plus sagaces et moins tranchants le soin de découvrir un secret qui vous échappe. D'ailleurs, comme Lactance le fait remarquer avec beaucoup de raison, l'auteur de toutes choses n'a pas seulement visé à l'utile dans la production de ses œuvres, mais encore au beau, *non tantum ad utilitatem usumque, sed et habitum decoremque admirabilem.* (1) Il ne répugne pas à la raison que tel détail de l'organisme humain n'ait d'autre but que d'ajouter à sa beauté, *ad solum decus ;* car l'idée du beau nous est tout aussi naturelle que la notion de l'utile.

« Un des faits les plus importants qui dément les causes finales dans la nature, dit le docteur Buchner, ce sont les monstres » (2). Mais depuis quand l'exception détruit-elle la règle, au lieu de la confirmer ? Parce qu'il suffit d'une maladresse ou d'un accident pour casser le ressort d'une montre, s'ensuit-il que la montre n'a pas été faite pour marquer l'heure, qu'elle n'a pas de cause finale ? L'idée d'une intelligence créatrice exige-t-elle nécessairement que toute espèce d'être soit garantie contre toute espèce d'accident ? En d'autres termes, faut-il que le monde soit parfait, pour qu'on soit en droit

(1) *De Opif. Dei*, x.
(2) *Force et Matière*, p. 103.

étroites, de se passer à la filière, pourrait se changer en serpent, ne fait autre chose que prouver la plus profonde ignorance de l'anatomie » (1). Et en effet, a-t-on jamais vu un animal acquérir un nouvel organe par suite du milieu où il vit, et quelles que soient les circonstances où il se trouve ? Les conditions extérieures peuvent à coup sûr influer sur les organes pour les développer et même les modifier dans une certaine mesure ; mais il n'y a pas d'indice que l'action des milieux puisse aller jusqu'à donner des ailes à qui n'en possédait pas le germe. Il en est de même du besoin et de l'habitude. Nul doute que l'exercice ne fortifie les membres ; mais conclure de là qu'il est suffisant pour en produire, c'est se lancer à perte de vue dans la région des chimères. Le besoin suppose des organes déjà existants, bien loin d'en créer. L'oiseau se sent porté à voler, précisément parce qu'il a des ailes ; l'homme, qui n'en a pas, n'éprouve aucun besoin de ce genre ; et d'ailleurs il aurait beau se battre les flancs du matin au soir et diriger tous ses efforts vers ce but, il ne lui pousserait pas d'ailes pour cela. On a peine à comprendre que de pareilles imaginations traversent le cerveau d'hommes qui veulent être pris au sérieux ; et le moins qu'on puisse leur demander, c'est de ne jamais prononcer le mot de science, quand il leur plaît ainsi de donner libre carrière à la folle du logis.

Le docteur Buchner, marchant sur les traces de l'Anglais Darwin, a cherché un autre moyen d'écarter les causes finales, et par suite l'action d'un Dieu créateur. Il croit savoir que la nature a fait « des tentatives nombreuses et infinies », avant d'arriver à la formation des espèces actuellement existantes (2). C'est absolument

(1) *Anatomie comparée*, t. I, leç. 1, art. 5.
(2) *Force et Matière*, p. 97.

ce que disaient les matérialistes de l'antiquité, au témoignage de Lactance : « A l'origine du monde, il existait d'autres espèces d'animaux, en nombre incalculable, mais qui n'ont pu subsister, soit par défaut de nourriture, soit qu'il leur manquât la faculté de se reproduire. D'autres espèces ont pris leur place, par suite d'une infinité de combinaisons des atomes ou des forces matérielles. » (1) Sans vouloir entreprendre une réfutation détaillée de ces hypothèses, nous opposons à toutes les explications du même genre le dilemme que voici : Ou la nature avait conscience du résultat qu'elle poursuivait et des moyens propres à l'obtenir, ou elle agissait comme une force inconsciente et aveugle. Dans le premier cas, vous lui attribuez un choix, un discernement, une industrie réfléchie et calculée ; en réalité, c'est le Dieu créateur que vous ramenez sous un autre nom. Dans le second, vous revenez tout simplement au hasard d'Epicure, c'est-à-dire à un mot vide de sens. Car cet appel à « une rencontre mutuelle et incalculable » des éléments pour expliquer l'origine de nos organes, qu'est-ce autre chose que la résurrection du matérialisme sous sa forme la plus grossière ? Comment, c'est à une telle rencontre, purement fortuite, que serait dû le cœur humain, « cette machine hydraulique, si puissante et si aisée, et dont les mouvements sont si industrieusement combinés pour recevoir le sang qui vient de tous les organes du corps, et pour le leur renvoyer ; et ce merveilleux appareil de l'œil humain, qui faisait dire à Newton : « Celui qui a fait l'œil a-t-il pu ne pas connaître les lois de l'optique ? » (2). Mais ce sont là des plaisanteries, qui ne semblent avoir d'autre

(1) *De Opif. Dei*, VI.

(2) Voir le *Matérialisme contemporain en Allemagne*, par M. Paul Janet. Paris, 1864, pp. 131 et seq.

but que de mettre en gaieté les enfants de nos écoles.

Et ici, Messieurs, permettez-moi de vous signaler une contradiction tellement étrange qu'elle se concilie difficilement avec la sincérité et la bonne foi. Lorsqu'il s'agit de contester l'unité de la race humaine, les matérialistes rétrécissent l'influence des agents physiques à tel point qu'ils leur refusent même le pouvoir de colorer la peau ; une simple différence de teint entre deux hommes leur paraît un argument invincible contre une descendance commune. S'agit-il au contraire d'éliminer du monde l'action d'un Dieu créateur ? Oh ! alors, à l'instant même, et sans transition, ces agents physiques, si faibles tout à l'heure, acquièrent une puissance telle qu'ils sont capables de transformer un singe en homme ! On ne veut pas que les conditions extérieures puissent modifier d'un degré l'angle facial ; et l'on prétend nous faire admettre qu'elles suffisent pour créer un œil là où il n'y en avait pas ! Franchement, n'est-ce point là le procédé d'hommes auxquels il est indifférent de soutenir le pour ou le contre, selon que les besoins de la cause leur semblent exiger l'un ou l'autre ? On nous répète sur tous les tons que les lois de la nature sont éternelles et immuables ; « qu'elles ne souffrent jamais et nulle part d'exceptions » ; le docteur Buchner intitule fastueusement deux des chapitres de son livre : Immutabilité des lois de la nature, Universalité des lois de la nature ; et d'autre part, il affirme que, dans le temps, des espèces supérieures sont nées d'espèces inférieures, tandis qu'aujourd'hui des parents de la même race n'engendrent jamais que des individus semblables. Veut-on combattre la possibilité du miracle ? On nous déclare que les lois de la nature ont un caractère d'immutabilité absolue, et que Dieu lui-même ne saurait y déroger. A-t-on besoin d'un autre argument ? on n'hésite pas à les faire

varier à plaisir ; alors on imagine des époques où les plantes se changeaient en animaux et les animaux en hommes, tandis qu'on est bien obligé de convenir que, depuis quelque six mille ans, la nature est régie par des lois absolument contraires (1). Toutes ces théories de rechange, que l'on adopte ou que l'on repousse tour à tour avec une égale facilité, ne prouvent-elles pas qu'il s'agit moins pour certains écrivains de chercher la vérité que de se créer une arme contre elle ? Et dès lors ne sommes-nous pas autorisés à ne voir dans leurs hypothèses que de nouveaux chapitres ajoutés aux Métamorphoses d'Ovide?

Les matérialistes modernes n'ont donc pas mieux réussi que les anciens à ébranler l'argument des causes finales ; et c'est avec raison que Lactance s'appuyait sur l'admirable conformation du corps humain, sur la structure de nos organes si bien appropriés à la fonction qu'ils doivent remplir, pour constater l'existence d'un plan, d'un dessein prémédité, et par suite d'une intelligence créatrice. Les considérations qu'il présente sur ce point, dans son livre *De Opificio Dei*, nous paraissent si justes et si intéressantes, elles ont d'ailleurs une importance si actuelle, que nous continuerons à en faire l'objet de nos études à notre prochaine réunion.

(1) *Force et Matière*, p. 89 : « Insensiblement la plante se change en animal, et l'animal en homme. »

SIXIÈME LEÇON

LACTANCE

(*Suite.*)

Suite du même sujet. — Le livre de Lactance *De Opificio Dei*, et le traité de Galien sur l'*Usage des parties du corps humain*. — L'unité dans la variété des œuvres de Dieu. — L'homme est fait pour regarder le ciel. — La tête et la main de l'homme. — Une page de Fénelon sur l'organisme humain. — Psychologie et biologie. — La substance pensante diffère-t-elle du principe vital? — Quel est le siège de l'âme? — Lactance démontre la spiritualité de l'âme contre les matérialistes anciens. — Comme quoi le docteur Buchner a eu pour devanciers Aristoxène et Dicéarque. — « Le cerveau est-il l'unique cause de l'esprit et de la pensée? » — L'idée de l'infini n'est point une sécrétion de la matière. — Lactance se sépare de Tertullien dans la question de l'origine des âmes. — Nature du composé humain.

Messieurs,

En démontrant le dogme de la Providence par le merveilleux artifice du corps humain, Lactance développait l'un des plus beaux thèmes qui puissent s'offrir à l'éloquence chrétienne. Aussi les Pères de l'Église se sont-ils exercés tour à tour sur un sujet si difficile à épuiser. Théodoret et saint Grégoire de Nysse, en particulier, l'ont traité avec succès; l'un dans ses *Sermons sur la Providence*, l'autre dans son livre *Sur la création de l'homme*. Mais, comme nous le disions la dernière fois, il est juste de reconnaître que le traité de Galien sur *L'usage des parties du corps humain* avait ouvert la voie à toutes ces compositions si nombreuses depuis lors. Ce

chef-d'œuvre de l'anatomie dans les temps anciens est d'autant plus remarquable, que l'auteur n'oublie rien pour faire valoir l'argument des causes finales. C'est avec un pieux enthousiasme qu'il célèbre la puissance et la sagesse de Celui qui a établi une conformité si parfaite entre nos organes et leurs fonctions respectives (1). Si l'on doit regretter dans ce vaste ouvrage l'absence d'un ordre bien méthodique, des répétitions trop fréquentes, une abondance qui dégénère en prolixité, on ne peut qu'être frappé des observations profondes et des inductions délicates par lesquelles cet esprit sagace et pénétrant préludait aux travaux d'une science plus avancée. A ce point de vue, l'opuscule de Lactance ne saurait être comparé à une œuvre technique où le corps humain est étudié jusque dans ses moindres détails. Telle n'est pas la prétention du philosophe chrétien, dont la tâche se borne à faire ressortir l'harmonie du plan divin par les appropriations organiques.

Mais, par contre, il y a plus d'art dans ce petit manuel d'anthropologie, où les différentes parties du corps se suivent dans leur ordre naturel, depuis le sommet jusqu'aux extrémités inférieures.

Lactance débute par une observation générale sur l'ensemble des êtres vivants. Ce qu'il y a d'admirable, dit-il, dans l'œuvre de Dieu, c'est que, sous une variété innombrable de formes, le règne animal présente partout la même disposition fondamentale, *una dispositio et unus habitus*. Car, dans tout ce qui respire nous voyons la même série et le même ordre de membres, *eadem series et ordo membrorum*. Et cette unité organique ne se retrouve pas seulement dans l'analogie des membres, mais

(1) Voir en particulier le IIIe livre, qui traite du pied et de la jambe ch. x.

jusque dans la ressemblance de leurs parties, de telle sorte que le Créateur semble avoir voulu réaliser le même plan d'une infinité de façons. Cette idée se rapproche beaucoup de celles que Geoffroy-Saint-Hilaire a émises de nos jours sur l'existence d'un même type fondamental; et lorsqu'on ne pousse pas cette théorie jusqu'à confondre ce qui doit être distingué, elle ne laisse pas de répondre assez bien au caractère général des œuvres de la nature, qui est de maintenir l'unité dans la variété, en obtenant les résultats les plus complexes par les moyens les plus simples. Dans son étude sur l'organisme humain, Lactance ne pouvait manquer de faire valoir l'attitude et la stature qui distinguent le Roi de la création :

« De tous les animaux, l'homme est le seul que Dieu ait créé pour le ciel; la destinée des autres se borne à la terre. Voilà pourquoi le Créateur a dressé l'homme debout sur deux pieds, tournant la face vers le ciel, d'où il tire son origine. Quant au reste des animaux, il les a inclinés vers la terre, comme des êtres qui n'ont aucun espoir d'immortalité et dont le ventre touche au sol, où les enchaîne leur pâture. Il n'y a que l'homme qui, par son attitude droite et haute, atteste sa descendance céleste et se rapproche de Dieu son père, dont l'image reluit dans ses traits. Souveraine de son propre corps, non moins que des animaux vivant sur la terre, son intelligence réside au sommet de la tête, comme dans une citadelle, d'où elle contemple et voit toutes choses. Ce siège de la domination, le Créateur ne l'a déprimé ni allongé, comme dans les animaux irraisonnables, mais il l'a arrondi en orbe gracieux pour lui prêter la plus parfaite de toutes les formes. C'est une sorte de ciel sous lequel repose ce feu divin, un globe qui porte à son sommet un vêtement naturel, et sur sa partie antérieure,

qu'on appelle la face, un ensemble d'organes également propres à le servir et à le parer » (1).

Je ne sais pourquoi Galien, toujours si attentif à saisir les appropriations organiques, a cru devoir nier cette conséquence que l'on peut tirer de l'attitude particulière à notre corps, sous prétexte que l'homme a besoin de replier le cou en arrière pour regarder le ciel (2). Il n'en reste pas moins certain que cette disposition est caractéristique, et qu'en éloignant la tête de l'homme du sol auquel il tient par les extrémités inférieures de son corps, elle dénote sa prééminence. A part ce détail, le philosophe chrétien s'accorde avec le célèbre anatomiste dans le but qu'il assigne à nos divers organes. La justesse de ses appréciations n'a d'égale que la beauté de son langage, quand il étudie, dans leur jeu à la fois si souple et si ferme, les yeux qu'il compare à des escarboucles brillant aux deux extrémités du front, *gemmarum similitudinem præferentes*, sous le double rempart des sourcils et des paupières; les oreilles, avec leurs sinuosités protectrices et leurs cartilages si bien imaginés pour leur communiquer une solidité flexible, *flexibilem firmitatem;* les joues qui, par un léger renflement, *leniter exurgentes*, abritent le plus délicat des organes derrière une sorte de colline arrondie, *in similitudinem collium;* les narines, dont l'admirable simplicité suffit à remplir un triple office (3). Un point, sur lequel Lactance insiste avec autant de complaisance que de raison, c'est la dualité de ces divers organes, que le Créateur a dédoublés en quelque sorte pour leur permettre de recevoir à la fois de droite et de gauche les sons, les images et les odeurs (4). Mais, ce qui le jette davantage

(1) *De Opif. Dei*, VIII.
(2) *De l'usage des parties du corps humain*, L. III, c.
(3) *De Opif. Dei*, VIII-XI.
(4) *Ibid.* X.

encore dans le ravissement, c'est la merveilleuse constitution de la main. La supériorité de l'homme éclate tellement dans la conformation de ce membre, que Galien n'avait pas hésité à commencer par là son grand traité d'anatomie.

« Que dirai-je, s'écrie à son tour le philosophe chrétien, que dirai-je des mains, ces ministres de la raison et de la sagesse? Pour les rendre aptes à prendre et à retenir les objets, l'artisan céleste a déployé dans leur formation un art parfait, en terminant par des doigts leur surface plane et légèrement concave, de telle sorte qu'on ne sait ce qu'il faut y admirer davantage, de leur agrément ou de leur utilité. Car chaque partie est un ornement, soit qu'on envisage le nombre des doigts si plein, si parfait, ou leur succession si convenablement graduée, ou leurs articulations qui se recourbent avec tant de souplesse et de symétrie, ou enfin la forme ronde des ongles qui recouvrent leurs extrémités, qu'ils embrassent et soutiennent pour prêter à la chair molle une plus grande force de résistance. Ce qu'il y a d'admirable encore et d'éminemment utile dans la disposition des doigts, c'est que l'un d'eux, isolé du reste, part de l'origine même de la main, et se meut en sens inverse, se tenant ainsi comme à l'opposite des autres, auxquels il sert de chef et de guide, par la force d'action supérieure dont il a le privilège » (1).

Dans son quatrième sermon sur la Providence, Théodoret ne décrira pas avec moins d'élégance un membre qui, de nos jours, a inspiré au naturaliste anglais Charles Bell, un traité spécial intitulé *La main*, et où l'auteur prouve que ce seul organe suffit pour démontrer un dessein et une invention admirables. C'est avec la

(1) *De Opif. Dei*, x. — Galien, *de Usu partium*, I, 5 et sq.

même sûreté de coup d'œil que Lactance passe en revue les autres parties de l'organisme humain, la langue qui produit le son en battant l'air avec le secours des dents et des lèvres; le poumon, ce soufflet si ingénieux, dont le va-et-vient continuel entretient la respiration; les veines qu'il compare à des rivières, qui arrosent le corps humain pour y répandre le suc vital d'une extrémité à l'autre, *quasi rivos per omne corpus divisos*; et enfin, les intestins avec leurs spirales et leurs circonvolutions à la fois si simples et si compliquées (1). Ces reflexions se présentent si naturellement à l'esprit, qu'elles sont devenues un lieu commun dans la littérature chrétienne; et pourtant elles paraissent toujours neuves, quand on les trouve dans une page comme celle que vous me permettrez de vous lire, parce qu'elle me semble résumer tout l'ouvrage de Lactance. Je la tire de la première lettre de Fénelon au duc d'Orléans :

« Il y a une portion de matière que je nomme mon corps, parce que ses mouvements dépendent de mon seul vouloir au lieu que nul autre corps ne dépend de ma volonté. Cette portion de matière me paraît façonnée exprès pour toutes les fonctions auxquelles elle sert. Je vois un corps fait avec symétrie : il est posé sur ses deux cuisses et sur deux jambes égales et bien proportionnées. Veux-je demeurer debout et immobile, mes cuisses et mes jambes sont droites et fermes comme des colonnes qui portent tout cet édifice. Au contraire, veux-je marcher, ces deux grandes colonnes se trouvent brisées par des jointures : pendant que l'une demeure appuyée pour me soutenir, l'autre s'avance pour me porter vers les objets dont je veux m'approcher. Mais ce corps, en se penchant, sait se planter en sorte qu'il garde un parfait

(1) *De Opif. Dei*, x-xv.

équilibre pour ne tomber pas. Le corps, proportionné à ces deux soutiens, est fortifié par des côtes bien rangées en demi-cercle, qui viennent se joindre par-devant. Elles sortent toutes de l'épine du dos, qui est formée de vertèbres, c'est-à-dire de petits ossements très durs emboîtés les uns dans les autres, en sorte que le dos est tout ensemble très droit et très ferme quand il me plaît, et très flexible pour se courber et pour se pencher dès que j'en ai besoin. Les côtes servent à renfermer et à tenir en sûreté les principaux organes qui sont comme le centre de la vie et dont la délicatesse est extrême : elles laissent néanmoins entre elles un intervalle à l'endroit précis où j'en ai besoin, pour faciliter l'élargissement ou le resserrement de toutes ces parties internes par rapport à la respiration et aux autres opérations vitales. Mon cœur est comme la source d'où part avec impétuosité le sang, qui va par des rameaux innombrables arroser et nourrir les chairs de tous les membres, de même que les rivières vont arroser et fertiliser toutes les campagnes. Ce sang, qui se ralentit dans sa course, revient des extrémités du corps au centre, pour s'y rallumer et y reprendre de nouveaux esprits. Les poumons sont des soufflets qui font la respiration. L'estomac est un réservoir qui reçoit tous les aliments : il a des sucs tout propres pour les dissoudre et pour les convertir en une espèce de lait qui devient ensuite du sang. Le gosier, quand il est bien formé, est le plus parfait de tous les instruments de musique. Tout est merveilleux dans le corps humain, jusqu'aux organes mêmes des fonctions les plus viles et les plus abjectes qu'on ne nomme pas. Il n'y a dans tout ce corps aucun ressort interne qui ne surpasse toute l'industrie des mécaniques. Vers le haut de ce corps pendent deux bras qui sont brisés par des jointures, en sorte qu'ils se meuvent presque en tous

sens. Ils sont terminés par deux mains qui s'allongent et qui se replient par les articles des doigts armés d'ongles. Que pourrait-on jamais inventer de plus propre à saisir, à repousser, à porter, à traîner, à séparer les corps voisins, à démêler les choses entrelacées, à faire les ouvrages les plus rudes ou les plus délicats?

« Au-dessus de ce corps s'élève le cou, qui se dresse ou qui se penche, qui se tourne à droite ou à gauche, selon les besoins, et qui porte la tête, siège des principales sensations. Le derrière de la tête est couvert de cheveux qui l'ornent et le fortifient. Le devant est le visage où les deux yeux, égaux et placés avec symétrie, semblent allumés d'une flamme céleste. Le nez sert à relever le visage et il est en même temps l'organe de l'odorat. Les oreilles sont aux deux côtés pour entendre à droite et à gauche. Ces sensations principales sont doubles, non-seulement pour les rendre plus promptes et plus faciles des deux côtés, mais encore pour préparer une ressource dans les accidents où l'un des deux organes serait blessé ! La bouche est par les lèvres un grand ornement du visage. Quand elle s'ouvre, elle montre une double rangée de dents destinées à briser les aliments et à en préparer la digestion. La langue, souple et humide, va toucher le palais et les dents en tant de manières, qu'elle articule assez de sons pour en composer tout le langage du genre humain. Mais je n'ai garde de vouloir remarquer tout l'artifice de mon corps ; je ne fais que l'effleurer. Il est infini : plus on l'approfondit, plus on y trouve un art qui surpasse infiniment l'art de tous les hommes. »

Fénelon conclut, à l'exemple de Lactance, que le corps humain « est la plus composée et la plus industrieuse de toutes les machines. » Si l'habitude ne nous rendait indifférents à ces merveilles, elles nous jetteraient dans le

ravissement, et le matérialiste le plus osé reculerait devant des négations qui ne s'expliquent que par une étrange inadvertance. Encore y a-t-il, dans l'économie vitale, une foule de détails dont la raison nous échappe, comme le fait très bien observer l'auteur du traité *de Opificio Dei* (1). Il a pourtant tort de ranger d'une manière si absolue au nombre des mystères insaisissables les fonctions du foie et le rôle de la bile, ainsi que d'autres phénomènes sur lesquels la science est loin de manquer de données. Malgré son désir de ne pas imiter les académiciens dans leur dépréciation des forces de la raison humaine, il ne laisse pas de rétrécir à l'excès sur plus d'un point le cercle de nos connaissances possibles. Par contre, on ne sait trop pourquoi, il ne craindra pas de hasarder touchant les lois de la génération une série de conjectures aussi indiscrètes que peu plausibles ; et tout ce que l'on peut dire, à sa décharge, c'est que sur ces faits, les plus mystérieux de tous, il ne règne guère moins d'obscurité de nos jours qu'au troisième siècle (2). Mais laissons là ces hypothèses qui n'offrent qu'un intérêt médiocre, pour examiner la doctrine de Lactance sur l'âme. Car il était impossible d'étudier sérieusement le jeu de l'organisme humain, sans tenir compte de la vie intellectuelle et morale qui se lie si étroitement à la vie corporelle. Il était réservé à notre époque de voir surgir des hommes assez dénués de sens philosophique pour s'imaginer que la psychologie n'a rien à voir ni à faire dans la biologie.

En analysant les œuvres de Tertullien, nous avons vu que le prêtre de Carthage envisageait l'âme comme étant à la fois le principe de la pensée et celui de la vie

(1) *De Opif. Dei*, XIV : *Multa esse constat in corpore, quorum vim rationemque perspicere nemo, nisi qui fecit, potest.* — *Ibid.* XV.
(2) *Ibid.*. XII, XIII.

organique : ou, ce qui revient au même, il n'admettait pas dans le composé humain, outre la substance spirituelle et la substance corporelle, un troisième élément sous le nom de force ou de souffle vital. S'il fallait se servir d'une terminologie moderne, nous dirions qu'il était animiste et non pas vitaliste (1). Lactance ne se montre pas très explicite sur ce point, bien qu'il incline visiblement vers la distinction platonicienne de l'âme et de l'esprit. Il y a, dit-il, des arguments pour et contre : *non desunt argumenta in utramque partem*. Ceux qui soutiennent l'identité substantielle de l'âme (*anima*) et de l'esprit (*animus*, *mens*) raisonnent ainsi : Il n'y a pas, dans l'homme, de vie sans pensée, ni de pensée sans vie ; par conséquent il est tout naturel de rapporter à un seul et même principe deux ordres de faits qui ne peuvent pas se séparer. Les autres s'appuient sur des phénomènes tels que ceux-ci : les fonctions de la vie peuvent subsister intégralement alors même que la raison vient à s'éteindre, comme dans les cas de folie. Pendant le sommeil, l'action de l'intelligence est suspendue, tandis que les organes de la respiration et de la nutrition continuent à fonctionner. Ce contraste ne prouve-t-il pas que la substance pensante diffère du principe vital ? (2). Quoiqu'il évite de se prononcer, on voit pourtant que la seconde opinion a toutes ses préférences. C'est en partant de là qu'il a pu avancer cette proposition qui lui a été tant reprochée : « L'air nourrit l'âme », *aer alit animam* (3). Mais il est clair que par le mot *anima* Lactance n'entend pas dans cet endroit-là l'esprit ou la substance pensante, mais ce qu'il regarde comme le principe de la vie animale. Toujours est-il que cet em-

(1) Cours d'éloquence sacrée, *Tertullien*, leçon XXXIII.
(2) *De Opif. Dei*, XVIII.
(3) *Ibid.*, XI.

ploi alternatif des mots *anima* et *animus* pour désigner l'âme, ne laisse pas de répandre un certain vague sur son vrai sentiment, irréprochable au fond. Car, il serait injuste d'appeler matérialistes ceux qui, tout en maintenant la distinction essentielle de l'âme et du corps, croient devoir leur adjoindre, sous le nom de force ou de principe vital, un troisième élément différent des deux autres. Le point capital, c'est que l'on reconnaisse dans le composé humain une substance simple et immatérielle, cause efficiente de la pensée et du sentiment.

Or, là-dessus, l'auteur du traité *de Opificio Dei* s'est exprimé aussi clairement que possible. L'âme pensante (*animus*, *mens*) lui apparaît comme une substance incorporelle unie à une substance corporelle, *res incorporalis rei corporali adjuncta* (1). Elle se meut et agit dans les limites du corps, de même que l'Esprit de Dieu est présent à l'univers entier, dont il régit et gouverne toutes les parties. « Et n'est-ce pas chose admirable, s'écrie le philosophe chrétien, de voir ce sens vivant et céleste, qu'on appelle l'intelligence ou l'âme, se mouvoir avec tant de force qu'il ne se repose jamais, alors même qu'il semble assoupi ; de le voir, dis-je, se mouvoir avec tant de rapidité qu'en un clin d'œil il parcourt tout le ciel, et, pour peu qu'il le veuille, les mers, les terres, les villes, tout ce qu'il lui plaît, sans sortir de lui-même, et quelle que soit la distance qui l'en sépare (2). »

Les philosophes de l'antiquité avaient beaucoup disserté sur le siège de l'âme ; et Lactance expose leurs opinions avec la réserve qu'il convient d'apporter en pareille matière. Car, à prendre les mots dans leur sens strict et naturel, on ne peut pas dire que l'âme réside dans telle partie du corps, plutôt que dans telle autre.

(1) *De Opif. Dei*, XVI.
(2) *Ibid.*, XVI.

Posée dans ces termes, la question serait absurde. Il n'en est pas de la substance spirituelle comme d'une substance matérielle. Celle-ci, étant divisible, remplit un espace de telle façon que chacune de ses parties est présente à quelque partie de cet espace ; mais aucune de ces parties n'en occupe la totalité. Au contraire, l'âme humaine, substance simple et indivisible, est présente à tout notre corps d'une manière semblable à celle dont Dieu est présent à tous les êtres. Elle correspond tout entière à chacun de nos membres et à chaque partie de ces membres. L'âme tout entière, et dans le même temps, voit par l'œil, entend par l'oreille, palpe par toutes les parties extérieures du corps ; et de même c'est elle tout entière qui, dans le même instant, fait exécuter divers mouvements aux différents organes. Mais, bien qu'il soit impossible de localiser l'âme à l'instar d'un élément matériel, on peut néanmoins se demander s'il n'existe pas d'organe auquel l'âme soit unie plus particulièrement, ou par le ministère duquel elle exerce son action sur les autres parties du corps. A cet égard, il y a eu bien des opinions dans le monde savant. Suivant Aristote, Parménide, Epicure et les stoïciens, cet organe central et directeur, c'est le cœur ou la poitrine ; d'après Platon et Démocrite, le cerveau. De son côté, Xénocrate prétendait que l'âme, répandue dans tout le corps, est unie tout entière, directement et immédiatement, à chacune des parties (1). Parmi les modernes, je ne trouve guère plus d'accord sur ce point. Descartes plaçait le siège principal de l'âme dans la glande pinéale ; Ficin, dans le cœur ; Sœmmering, dans les ventricules du cerveau ; Kant, dans l'eau que contiennent les cavités du même organe.

(1) *De Opif. Dei*, XVI.

D'autres sont venus, comme Ennemoser et Fischer, pour reprendre le sentiment de Xénocrate sur l'inhérence immédiate de l'âme à toutes les parties du corps, ou du moins à tout le système nerveux, etc, etc. Toutefois, l'opinion qui semble prédominer de nos jours est celle qui attribue au cerveau le rôle d'intermédiaire entre l'âme et les membres du corps qu'elle anime. Déjà Lactance l'avait regardée comme probable; et il disait, avec une retenue fort sage, de ceux qui la soutiennent : *aut non multum, aut fortasse non errant* (1).

Le philosophe chrétien avait raison de ne pas attacher trop d'importance à des questions sur lesquelles chacun est libre de penser ce qu'il veut. Comme l'a très bien dit le cardinal de la Luzerne, « que ce soit immédiatement, ou par le canal des nerfs qui partent du cerveau et qui s'y rendent, que l'âme reçoive les impressions des sens matériels, et agisse sur eux, cela est absolument indifférent au dogme de son absolue simplicité » (2). Pourvu que l'on ne porte aucune atteinte à ce dogme, également garanti par la raison et par la foi, ni la philosophie ni la théologie n'entendent contrarier en rien les anatomistes ou les médecins dans leurs hypothèses sur les rapports particuliers de l'âme avec tel ou tel organe. C'est dans la spiritualité de l'âme que se résume toute la discussion. Ecoutons Lactance réfutant les matérialistes anciens :

« Les uns ont dit que l'âme est le sang; d'autres, du feu; plusieurs, un souffle, d'où le mot latin *anima* ou *animus*, et le mot grec ἄνεμος; mais aucun d'eux n'a rien dit de vrai. Car de ce que l'âme paraît s'éteindre, quand le sang est répandu par une blessure ou consumé par les ardeurs de la fièvre, il ne faut pas en inférer que la

(1) *De Opif. Dei*, XVI.
(2) *Dissertation sur la spiritualité de l'âme*, XIV.

substance de l'âme est identique à la matière du sang : de même que la lumière dont nous nous servons n'est pas l'huile, bien que la lampe s'éteigne faute d'huile pour la nourrir : ce sont deux choses différentes, dont l'une sert d'aliment à l'autre. L'âme n'est donc pas le sang, quoiqu'elle ait besoin de sang pour vivre dans le corps, comme la lumière a besoin d'huile, sans être huile elle-même. Ceux qui l'ont prise pour du feu raisonnent ainsi : aussi longtemps que l'âme est présente au corps, il a de la chaleur ; dès qu'elle se retire, le corps se refroidit. Mais ils n'ont pas pris garde à la différence des propriétés. Le feu ne pense pas, il se voit et brûle au contact. L'âme, au contraire, est douée de la pensée, elle est invisible et ne brûle pas. D'où il suit que l'âme est je ne sais quoi de semblable à Dieu... Est-ce à dire qu'il ne nous faille pas pour vivre, du sang, de la chaleur et de l'air? Assurément non; mais, bien que ces trois choses soient nécessaires pour que l'âme vive dans le corps, on n'exprime point par là ce qu'elle est en elle-même » (1).

Quelle que soit la valeur des comparaisons employées par Lactance, le principe qui sert de base à son raisonnement est incontestable. Deux substances ne sont pas identiques, parce que l'une n'existe pas sans l'autre. Dans l'état présent de l'homme, le sang est la condition *sine quâ non* de l'union de l'âme avec le corps, ou de la vie ; mais s'ensuit-il de là que le sang soit l'âme elle-même? Pas le moins du monde. Croirait-on que tout le matérialisme contemporain repose sur cette équivoque, signalée par Lactance, et que nous appelons un sophisme par pure politesse, car elle est si peu subtile, que nous serions en droit de l'appeler un paralogisme. Le docteur

(1) *De Opif. Dei*, XVII.

Buchner consacre de longues pages à établir ce qu'il nomme « le rapport nécessaire et intime du cerveau et de l'âme » ; et il en conclut « que le cerveau est le principe et la source, ou pour mieux dire, l'unique cause de l'esprit et de la pensée » (1). Un instant : votre conclusion n'est nullement renfermée dans vos prémisses. De ce que le cerveau est la condition du fonctionnement de l'intelligence, dans l'état présent de l'homme, le seul que vous puissiez observer, il ne s'ensuit d'aucune façon que le cerveau soit la cause efficiente ou productrice de la pensée. Il y a un abîme entre ces deux propositions : le cerveau est pour nous indispensable à la production de la pensée, et le cerveau est le sujet même de la pensée. Conclure purement et simplement de l'une à l'autre, c'est un procédé qui n'a de nom dans aucune langue. Depuis quand l'instrument d'une chose est-il cette chose elle-même ? L'homme a besoin de jambes pour marcher : les jambes sont-elles pour cela le principe de la locomotion ? Non, puisqu'elles peuvent être atteintes de paralysie, tout en restant ce qu'elles étaient : preuve évidente que le mouvement leur vient d'une autre source. « Sans phosphore point de pensées » s'écrie triomphalement le docteur Moleschott ! Nous pourrions lui répondre avec les physiologistes les plus éminents que ce sont là des formules bien hautaines, que la physiologie du cerveau est encore dans l'enfance, que les rapports du cerveau et de la pensée sont profondément inconnus (2). Mais soit : *quid inde ?* Faites au phosphore telle part qu'il vous plaira dans la constitution du cerveau : peu nous importe ; mêlez-y la cérébrine, la lécithine, tout ce que vous voudrez. Cela prouve-t-il que le

(1) *Force et matière*, pp. 111-143.

(2) *Physiologie de la pensée*, par M. Lélut. — *Anatomie comparée du système nerveux*, par MM. Leuret et Gratiolet.

phosphore est la cause efficiente de la pensée, au lieu d'en être l'instrument ou la condition? Non, cela prouve tout simplement que, dans l'organisation de notre existence actuelle, et par suite de l'intime union de l'âme avec le corps, celle-là ne saurait fonctionner sans celui-ci, et que l'exercice normal et régulier de ses facultés est attaché au jeu concomitant de certains éléments matériels. Mais rien ne vous autorise à dépasser cette conclusion et à identifier deux choses, sous prétexte que l'une ne saurait se passer du concours de l'autre. Pour affaiblir en quoi que ce soit les arguments de la philosophie spiritualiste, il vous faudrait prouver non-seulement que nous ne pensons pas sans cerveau, que le cerveau est l'organe de la pensée, ce qui importe peu à la question, mais que la pensée est un produit du cerveau, une pure sécrétion, comme celles du foie et des reins. Jusque-là, en dépit de toutes vos affirmations, vous ne ferez que vous traîner dans ce paralogisme qui consiste à transformer gratuitement en cause efficiente d'un fait ce qui n'en est que la condition ; vous pourrez vous intituler positivistes, mais vous ne serez pas positifs.

Le Docteur Buchner a très bien compris que les matérialistes assumeraient une tâche un peu lourde, si, comme l'exige leur défense, ils se chargeaient de démontrer que le cerveau est l'organe sécréteur de la pensée. Aussi voudrait-il échapper à cette nécessité fort incommode; et, au risque de se séparer sur ce point de plusieurs de ses confrères, de Vogt en particulier, il n'hésite pas à exclure « toute analogie entre la secrétion de la bile ou celle de l'urine et le procédé par lequel se forme la pensée » (1). Pour ne pas compromettre sa cause par

(1) *Force et matière*, p. 139.

des assertions aussi grossières que peu sensées, il va même jusqu'à dire « que la pensée, l'esprit, l'âme n'ont rien de matériel » (1). Après un tel aveu, il y aurait lieu de s'attendre à le voir conclure que la pensée, n'étant pas matérielle, doit être rapportée à une substance immatérielle également, s'il est vrai d'après les lois de la logique, qu'un effet est nécessairement proportionné à sa cause. Mais, comme je le disais tout à l'heure, rien n'est moins positif que les positivistes ; et quand on les serre de près, ils désertent volontiers le domaine de la science pour se réfugier dans celui de la poésie. Sous ce rapport, l'opinion du docteur Buchner se rapproche beaucoup de celle que Lactance attribue à Aristoxène ; car toutes ces prétendues nouveautés ont traîné pendant des siècles dans les bas-fonds du matérialisme antique. Voici donc ce que disaient Aristoxène et Dicéarque, également cités par Cicéron dans le premier livre des Tusculanes : l'âme n'existe pas ; en d'autres termes, elle n'est pas une substance ; mais de même qu'il résulte une harmonie générale de toutes les cordes d'une lyre, ainsi toutes les parties du corps humain, contribuent-elles à former une consonance, un concert harmonieux, doué de la force de penser, *vis sentiendi*, et qu'on appelle l'âme (2). A quoi Lactance répondait qu'il est déraisonnable d'appliquer cette comparaison à l'homme, car les cordes d'une lyre ne s'agitent que sous l'impulsion d'une main étrangère qui leur communique le mouvement du dehors, tandis que l'âme pense d'elle-même et se meut spontanément, *sua sponte et cogitat et movetur :* preuve qu'elle n'est pas une simple résultance, mais un principe d'action ; qu'elle n'est pas un pur effet, mais une cause substantielle qui a son mouvement propre et in-

(1) *Force et matière*, p. 139.
(2) *De Opif. Dei*, XVI.

trinsèque. Cette réponse, tirée de l'activité essentielle de l'âme, est bonne, bien qu'elle demande à être complétée. Mais avant d'y rien ajouter, constatons tout d'abord que nos inventeurs, qui prétendent ouvrir à la science des voies toutes nouvelles, n'ont fait qu'un saut en arrière, pour se mettre en retard de vingt siècles sur la marche de l'esprit humain.

Il n'y a pas même, en effet, une différence de forme entre les découvertes du docteur Buchner et les maximes des deux matérialistes cités et réfutés par Cicéron et par Lactance. Pour l'écrivain allemand, comme pour Aristoxène et pour Dicéarque, l'âme n'est autre chose « qu'un enchaînement de forces diverses formant une unité, l'effet du concours de beaucoup de substances douées de forces et de qualités, un ensemble d'effets que nous appelons dans leur unité, esprit, âme, pensée » (1). Un autre collectionneur d'antiques, assez connu par une *Vie de Jésus*, a cru même devoir reproduire la métaphore d'Aristoxène, en appelant à son tour l'âme « une résultante, l'harmonie d'un concert » *quasi harmonia in fidibus* (2). C'est aussi ce que disait déjà à Socrate un Béotien nommé Simias, réduisant l'âme à « l'harmonie d'une lyre destinée à périr comme toutes les autres harmonies » (3). Et si nous aimons à signaler de pareilles analogies, ce n'est pas pour refuser à nos adversaires le droit de répéter de vieilles erreurs, mais uniquement pour mon-

(1) *Force et matière*, pp. 132-140.

(2) M. Renan, *De l'école spiritualiste*. « Revue des Deux-Mondes », avril 1858, p. 504 : « Il est vrai, une résultante plus réelle que la cause qui la produit, à peu près comme un concert n'existerait pas sans les tubes des exécutants quoiqu'il soit d'un tout autre ordre. » — *De Opif. Dei*, XVI : « Volunt igitur animum simili ratione constare in homine, qua *et concors modulatio constat in fidibus;* scilicet ut singularum corporis partium firma conjunctio, membrorumque omnium consentiens in unum vigor, motum illum sensibilem faciat, animumque concinnet, sicut sunt nervi bene intenti ad conspirantem sonum. »

(3) *Phédon.*, c. XXVII.

trer que ces airs d'initiateurs et ces poses de Christophe Colomb sont quelque peu déplacés, quand on croit devoir se borner à découvrir des choses connues depuis plus de deux mille ans. Mais peut-être les matérialistes modernes ont-ils trouvé de nouveaux arguments à l'appui de la thèse qu'ils empruntent à leurs devanciers. Il y a en effet du nouveau dans cette page que vous me permettrez de vous lire, ne serait-ce que pour vous faire voir ce que l'on entend par « science positive » dans une certaine école :

« En jugeant de ce point de vue et en nous fondant sur les faits que nous venons d'énumérer, il ne nous sera pas difficile de nous convaincre de la possibilité, si souvent contestée, que l'âme est le produit d'une composition spécifique de la matière. Nous n'en admirons les effets que faute d'avoir sous les yeux l'ensemble des ressorts qui les produisent. Une locomotive dans sa course mugissante ne nous fait-elle pas quelquefois l'effet d'un être vivant, doué de raison et de réflexion ? Les poètes ne nous parlent-ils pas d'un coursier à vapeur, d'un coursier de feu » (1)? Ce sont là sans contredit des arguments très sérieux : les poètes surtout ont en pareille matière une grande autorité scientifique ; et l'on comprend sans peine que des hommes d'une trempe d'esprit assez forte pour prêter de la réflexion aux locomotives et pour prendre au sérieux le char de Phaëton, soient tout disposés à voir dans l'idée de l'infini un produit du phosphore. C'est de la science positive. Je continue :

« Cette singulière combinaison de matières et de forces ne fait-elle pas sentir, malgré nous, la vie dans la machine? Une montre, œuvre mécanique de la main

(1) *Force et matière*. pp. 136, 137.

de l'homme, a, comme on a coutume de dire, sa propre volonté, elle marche, elle s'arrête quelquefois, il nous semble qu'elle agisse à sa fantaisie. » En effet, les enfants ont coutume de parler ainsi; mais de la part d'hommes qui prétendent régénérer la science, cette croyance à la volonté propre des montres est peut-être tant soit peu risquée. Il y a une petite difficulté dans cette assimilation entre une montre et l'âme : c'est qu'une montre a besoin d'être remontée par une main étrangère, tandis que l'âme se remonte d'elle-même, *sponte sua cogitat et movetur,* comme le dit très bien Lactance. L'auteur paraît avoir eu conscience de cette naïveté; aussi se hâte-t-il d'ajouter qu'il a voulu parler pour ne rien dire : « La comparaison pèche sous bien des rapports, elle ne peut rien prouver; elle ne peut que nous faire pressentir l'idée de la possibilité de la formation de l'âme de combinaisons matérielles. Quant au fond de la question, peu nous importe de savoir si un tel rapport est possible. »

Peu vous importe de savoir si un tel rapport est possible ! Mais toute la question est là; et si vous ne parvenez pas à établir la possibilité de ce rapport, toute la théorie matérialiste croule sur sa base. C'est vraiment par trop commode de commencer par affirmer que l'âme est le produit de la matière ; et de finir par déclarer qu'il vous importe peu de savoir si ce rapport est possible. Un pareil procédé ne prouve-t-il pas combien peu les matérialistes ont de confiance dans la bonté de leur cause, et ce qu'il y a d'incertitudes sous leurs négations en apparence si tranchantes. La philosophie spiritualiste n'agit pas de la sorte : elle affirme hautement et sans la moindre hésitation l'impossibilité de ce rapport; et elle le prouve. Vous prétendez que l'âme n'a rien de substantiel, qu'elle est tout simplement la résul-

tante des organes du corps; mais une résultante est toujours et partout de la même nature que les substances ou les forces d'où elle surgit; il ne saurait y avoir dans le tout ce qui ne se trouve à aucun degré dans les parties; et le composé participe nécessairement de l'essence et des qualités qui le composent. Vous parlez de méthode expérimentale : c'est là ce que l'expérience nous montre invariablement, dans quelque ordre de choses que ce soit. Or vous dites vous-mêmes que l'âme et la pensée n'ont rien de matériel (1) : comment donc pouvez-vous soutenir qu'elles sont le produit d'éléments matériels, sans contredire toutes les données de l'expérience et tous les principes de la raison? Vous en appelez à la comparaison des ressorts qui par leur combinaison peuvent aboutir à un mouvement unique; mais ne soyez pas la dupe des apparences comme le vulgaire qui se paie de mots : ce mouvement, loin d'être simple, est parfaitement décomposable; vous pouvez le diviser, le diminuer de moitié ou le doubler, selon qu'il vous plaira. Pouvez-vous appliquer les mêmes règles à la pensée, dire par exemple la moitié, le quart d'une négation ou d'une affirmation, un pouce ou un pied de perception, le dessus ou le dessous d'un sentiment, le côté droit ou le côté gauche d'un désir? Vous mettez en parallèle l'harmonie d'un concert, le son qui résulte des cordes d'une lyre; mais encore une fois n'étouffez pas la science sous la poésie : cette harmonie n'est pas simple au sens strict et rigoureux; ce son peut se décomposer. Il y a des demi-sons, des tiers de son, des quarts de son : est-ce que la pensée se mesure par tiers et par quarts? On ne saurait donc établir au-

(1) *Force et matière*, p. 139. « La pensée, l'esprit, l'âme au contraire n'a rien de matériel. » — M. Renan, *op. cit.* p. 504 : « L'âme n'a rien de matériel. »

cune analogie entre deux ordres de phénomènes qui diffèrent du tout au tout; et quelque métaphore que l'on emploie, ce sera toujours une contradiction dans les termes de prétendre qu'une assemblage d'éléments matériels, divisibles et décomposables, puisse former un produit immatériel, simple et indivisible comme la pensée.

Mais si le matérialisme vient échouer contre l'unité de la pensée et la simplicité de l'âme, il n'est pas plus heureux en face de l'identité du moi pensant. Car l'identité ne peut pas plus résulter du changement que l'unité de la composition. Or, il y a deux faits également certains : d'une part notre organisme se renouvelle perpétuellement; de l'autre, notre individualité reste toujours la même. Si donc le moi pensant, sentant et voulant, n'était autre chose que la résultante de nos organes, il devrait se modifier avec eux: et comme il ne reste plus dans le vieillard une seule des molécules organiques qui constituaient son corps dans le jeune âge, il s'ensuivrait qu'un nouveau moi a pris la place du précédent; et dès lors plus d'identité personnelle, plus de mémoire ni de conscience de soi-même. Si l'on nous répond qu'à travers le renouvellement incessant des molécules organiques, il y a des rapports qui se continuent, une forme ou une apparence qui se prolonge, nous demanderons comment un simple rapport pourrait être le sujet de la pensée et une pure forme ou une apparence, le siège de la volonté. C'est là un fatras inintelligible. Le fait certain, indiscutable de notre identité personnelle n'a donc pas sa raison d'être dans l'organisme : loin d'en être la résultante, il suppose un principe totalement distinct du corps, qui demeure intact au milieu du tourbillon vital, et qui conserve à l'homme, avec le souvenir de ses actes passés, la conscience de sa personnalité unique et toujours la même.

Il est, Messieurs, un fait qui suffirait à lui seul, pour tenir en échec les matérialistes jusqu'à la fin du monde, c'est la présence dans notre esprit des idées nécessaires et absolues. Malgré leur dédain, d'ailleurs plus affecté que réel, pour la philosophie, ce fait ne laisse pas de les contrarier singulièrement. Le docteur Buchner s'acharne à combattre ce qu'il appelle les idées innées (1) ; mais tous ses raisonnements sont en dehors de la question. Il ne s'agit pas, dans le cas particulier, de savoir si les idées nécessaires sont innées ou non : c'est là une controverse d'école, sur laquelle on est libre de se prononcer dans un sens ou dans l'autre; ni la philosophie ni la théologie ne reposent sur des systèmes. Quelle que soit l'opinion que l'on embrasse sur l'origine des idées, un fait reste certain pour tout le monde : c'est que l'idée de l'infini existe dans notre entendement. Vous la niez; mais votre négation même prouve qu'elle est en vous : car il serait impossible de nier ce dont vous n'auriez aucune idée. Nier Dieu, c'est prouver par le fait même qu'on a l'idée de Dieu. Comment pourriez-vous dire d'une chose qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, si vous n'en aviez aucune notion? Cela posé, nous demandons aux matérialistes comment l'idée de l'infini pourrait être la résultante de quelques molécules de matière, et s'il y a dans une telle cause, je ne dis pas une proportion, mais un rapport quelconque avec son effet. Nous présumons trop de leur bon sens pour supposer qu'une pareille solution leur semble satisfaisante; et nous aimons à croire que s'ils voulaient y réfléchir sérieusement, le simple énoncé de la question suffirait pour les avertir de leur erreur.

Après avoir défendu contre les matérialistes de son

(1) *Force et matière*, pp. 160 et seq.

temps la nature incorporelle de la substance pensante, l'auteur du traité *De Opificio Dei* aborde le problème si délicat de l'origine des âmes ; et nous constatons avec plaisir qu'il a embrassé sur ce point le vrai sentiment. A l'encontre de Tertullien, il n'admet pas que les âmes se transmettent par voie de génération : car, dit-il, un corps peut bien naître d'un autre corps, parce que tous les deux sont composés de parties ; mais il n'en saurait être ainsi de l'âme, substance simple et indivisible ; rien ne saurait s'en détacher, *nihil potest decedere*. C'est Dieu qui crée les âmes et qui les répand dans les corps (1). Sans vouloir nier le fait des transmissions héréditaires, qui s'explique d'ailleurs par l'intime union de l'âme avec le corps, par leur action et leur réaction réciproque, Lactance fait observer pourtant avec beaucoup de raison qu'il se produit des phénomènes tout contraires, et en aussi grand nombre, que de parents peu sensés il naît souvent des enfants intelligents, et réciproquement : *de sapientibus stulti, et de stultis sapientes sæpe nascuntur* (2). Puis donc que l'âme nous vient directement de Dieu, tous nos efforts doivent tendre à lui assurer la ressemblance avec son auteur, au lieu de ne cultiver que la partie la moins noble de notre être. Ici, sans doute, Lactance va trop loin, lorsqu'il réduit le corps à un simple récipient de l'homme qui, d'après lui, ne peut être ni vu, ni touché, ni saisi sous les apparences où il se trouve caché (3). Il n'est pas exact de dire qu'on ne voit pas « l'homme lui-même » en percevant son corps ; car le corps fait partie intégrante de la nature humaine qu'il n'enveloppe pas seulement, mais dont il

(1) *De Opif. Dei*, XIX.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, XIX : « Nam ipse homo neque tangi neque aspici, neque comprehendi potest, quia latet intra id quod videtur ».

est un élément constitutif. Ce qui n'empêche pas l'âme de tenir le premier rang dans le composé humain, et d'avoir la direction de ses mouvements, comme elle est le principe du mérite et du démérite.

En terminant son traité sur l'*Œuvre de Dieu ou la formation de l'homme*, l'apologiste chrétien annonce un autre ouvrage, moins spécial et plus vaste, dans lequel il se propose d'embrasser tous les éléments de la vraie philosophie, au lieu de s'en tenir à un seul point de doctrine (1). Ce livre est celui des *Institutions divines*, l'une des productions les plus remarquables de l'éloquence chrétienne. Mais pendant que Lactance travaillait à une œuvre destinée à immortaliser son nom, de graves événements venaient de modifier la situation de l'Eglise. Une persécution, sans pareille dans le passé, avait succédé à la paix dont jouissaient les chrétiens depuis près d'un demi-siècle ; et, chose merveilleuse, cette attaque, la plus violente de toutes, allait précipiter le triomphe définitif du christianisme. Sans avoir été impliqué dans les hasards de la lutte, Lactance devait être le témoin et l'historien de ces grands faits. A lui de les résumer dans cet écrit vigoureux qui a pour titre : *De mortibus persecutorum*, et qu'on dirait un écho du jugement de Dieu sur le monde ancien condamné à périr, et sur le nouveau prêt à se former. Il n'est rien de plus émouvant que ce drame par lequel s'ouvre une nouvelle époque dans l'histoire du genre humain, et qui se résume dans ces deux noms : Dioclétien et Constantin.

(1) *De Opif. Dei*, XX.

SEPTIÈME LEÇON

LACTANCE

(*Suite.*)

Le livre : *De la mort des persécuteurs.* — Lactance explique le dessein de cet ouvrage. — Portrait de Dioclétien, prince avare et sanguinaire. — Le tableau de Lactance comparé à ceux de Vopiscus, d'Eutrope et d'Eusèbe. — Maximien Hercule et Galère.

Messieurs,

Vers l'année 314, un auteur chrétien écrivait en tête d'un livre intitulé : *De la mort des persécuteurs* :

« Le Seigneur a exaucé vos prières de tous les jours, mon cher Donat, et celles de nos frères bien-aimés qui ont mérité à jamais la couronne de la foi par une confession glorieuse. Voici enfin l'ennemi abattu; la paix est rétablie par tout l'univers ; l'Eglise se relève des coups qu'on lui avait portés ; et, par la miséricorde du Seigneur, le temple, naguère ruiné par les impies, va surpasser sa première magnificence. Dieu a suscité des princes pleins de sollicitude pour le genre humain, qui ont déchiré les sanguinaires édits des tyrans : en dissipant les nuages du passé, ils ont ramené la joie et la tranquillité au fond des cœurs. Après les secousses d'une tempête si violente, la lumière tant désirée est venue luire au milieu d'une atmosphère redevenue sereine. Apaisé par les

des assertions aussi grossières que peu sensées, il va même jusqu'à dire « que la pensée, l'esprit, l'âme n'ont rien de matériel » (1). Après un tel aveu, il y aurait lieu de s'attendre à le voir conclure que la pensée, n'étant pas matérielle, doit être rapportée à une substance immatérielle également, s'il est vrai d'après les lois de la logique, qu'un effet est nécessairement proportionné à sa cause. Mais, comme je le disais tout à l'heure, rien n'est moins positif que les positivistes ; et quand on les serre de près, ils désertent volontiers le domaine de la science pour se réfugier dans celui de la poésie. Sous ce rapport, l'opinion du docteur Buchner se rapproche beaucoup de celle que Lactance attribue à Aristoxène ; car toutes ces prétendues nouveautés ont traîné pendant des siècles dans les bas-fonds du matérialisme antique. Voici donc ce que disaient Aristoxène et Dicéarque, également cités par Cicéron dans le premier livre des Tusculanes : l'âme n'existe pas ; en d'autres termes, elle n'est pas une substance ; mais de même qu'il résulte une harmonie générale de toutes les cordes d'une lyre, ainsi toutes les parties du corps humain, contribuent-elles à former une consonance, un concert harmonieux, doué de la force de penser, *vis sentiendi*, et qu'on appelle l'âme (2). A quoi Lactance répondait qu'il est déraisonnable d'appliquer cette comparaison à l'homme, car les cordes d'une lyre ne s'agitent que sous l'impulsion d'une main étrangère qui leur communique le mouvement du dehors, tandis que l'âme pense d'elle-même et se meut spontanément, *sua sponte et cogitat et movetur :* preuve qu'elle n'est pas une simple résultance, mais un principe d'action ; qu'elle n'est pas un pur effet, mais une cause substantielle qui a son mouvement propre et in-

(1) *Force et matière*, p. 139.
(2) *De Opif. Dei*, XVI.

trinsèque. Cette réponse, tirée de l'activité essentielle de l'âme, est bonne, bien qu'elle demande à être complétée. Mais avant d'y rien ajouter, constatons tout d'abord que nos inventeurs, qui prétendent ouvrir à la science des voies toutes nouvelles, n'ont fait qu'un saut en arrière, pour se mettre en retard de vingt siècles sur la marche de l'esprit humain.

Il n'y a pas même, en effet, une différence de forme entre les découvertes du docteur Buchner et les maximes des deux matérialistes cités et réfutés par Cicéron et par Lactance. Pour l'écrivain allemand, comme pour Aristoxène et pour Dicéarque, l'âme n'est autre chose « qu'un enchaînement de forces diverses formant une unité, l'effet du concours de beaucoup de substances douées de forces et de qualités, un ensemble d'effets que nous appelons dans leur unité, esprit, âme, pensée » (1). Un autre collectionneur d'antiques, assez connu par une *Vie de Jésus*, a cru même devoir reproduire la métaphore d'Aristoxène, en appelant à son tour l'âme « une résultante, l'harmonie d'un concert » *quasi harmonia in fidibus* (2). C'est aussi ce que disait déjà à Socrate un Béotien nommé Simias, réduisant l'âme à « l'harmonie d'une lyre destinée à périr comme toutes les autres harmonies » (3). Et si nous aimons à signaler de pareilles analogies, ce n'est pas pour refuser à nos adversaires le droit de répéter de vieilles erreurs, mais uniquement pour mon-

(1) *Force et matière*, pp. 132-140.

(2) M. Renan, *De l'école spiritualiste*. « Revue des Deux-Mondes », avril 1858, p. 504 : « Il est vrai, une résultante plus réelle que la cause qui la produit, à peu près comme un concert n'existerait pas sans les tubes des exécutants quoiqu'il soit d'un tout autre ordre. » — *De Opif. Dei*, XVI : « Volunt igitur animum simili ratione constare in homine, qua *et concors modulatio constat in fidibus;* scilicet ut singularum corporis partium firma conjunctio, membrorumque omnium consentiens in unum vigor, motum illum sensibilem faciat, animumque concinnet, sicut sunt nervi bene intenti ad conspirantem sonum. »

(3) *Phédon.*, c. XXVII.

se voyaient contraints d'abandonner la culture de leurs terres, en sorte que les campagnes se changèrent en forêts. Pour porter la terreur partout, on coupa les provinces en morceaux; chaque région, presque chaque ville gémissait sous son gouverneur ou son intendant. On ne voyait partout que des officiers du fisc, procureurs ou délégués des préfets, qui venaient saisir des biens abandonnés. Parmi toutes ces rapines, peu d'affaires civiles; ce n'étaient que condamnations et proscriptions. On imposait toutes choses non pour un temps, mais pour toujours, et ces exactions étaient accompagnées de rigueurs insupportables. Encore s'il ne s'était agi que de la subsistance des soldats, on aurait pu se résigner à tant de charges. Mais l'insatiable avidité de Dioclétien le poussait à ne diminuer en rien son trésor: aussi ne cessait-il de se créer des ressources extraordinaires pour n'être pas obligé de toucher à son épargne. Une extrême cherté fut le résultat de ses injustices; et pour y mettre fin il essaya de taxer les denrées. Mais il en abaissa tellement le prix, que les marchandises n'osèrent plus se montrer, ce qui redoubla encore la cherté. A la fin, l'ordonnance tomba, faute de ne pouvoir être mise à exécution, mais non sans avoir coûté la vie à beaucoup de personnes. Ajoutez à cela une envie démesurée de bâtir : pour la satisfaire, aucune exaction ne lui coûtait : entrepreneurs, maçons, charrois, les provinces étaient obligées de lui fournir tout ce qui est nécessaire aux constructions. Ici, une basilique; là, un cirque; ailleurs, un hôtel des monnaies, plus loin, un arsenal; aujourd'hui, un palais pour sa femme; demain, un autre pour sa fille. Tous ces édifices occupèrent la plus grande partie de la ville de Nicomédie; de sorte que l'on voyait des troupes de bourgeois sortir avec leurs femmes et leurs enfants comme si la ville eût été prise par

l'ennemi. Et quand tous ces édifices étaient achevés, avec la ruine des provinces : « Ils ne sont pas bien bâtis, disait-il, qu'on les refasse sur un autre plan. » Alors on les abattait pour les reconstruire, au risque de les démolir plus tard; c'est ainsi qu'il sacrifiait tout à sa manie de vouloir égaler Nicomédie à la ville de Rome. Je ne parle pas de ceux à qui leurs richesses coûtèrent la vie. Cette violence est passée en coutume, et on l'a rendue presque licite à force de la pratiquer ; mais Dioclétien avait cela de particulier, qu'aussitôt qu'il voyait un champ mieux cultivé ou une moisson plus somptueuse, c'était une sentence de mort contre le propriétaire, comme s'il n'eût pu ravir le bien d'autrui sans perdre le possesseur » (1).

Assurément, comme œuvre d'art, ce portrait est irréprochable et il serait difficile de draper un personnage avec une entente plus complète de la pose et du costume. Mais l'on peut se demander si, écrivant au lendemain d'une persécution sanglante, Lactance a su se défendre d'un sentiment trop naturel, celui d'une sévérité excessive envers l'auteur de tant de maux. Certes, rien ne ressemble moins à son jugement que les biographies flatteuses de Vopiscus et d'Eutrope, contemporains comme lui de ces grands événements, mais, les envisageant tous deux au point de vue païen. L'un appelle Dioclétien « un homme d'un grand mérite et d'une rare pénétration, dévoué à la république, dévoué aux siens, plein de ressources et d'expédients, doué de vues toujours profondes et quelquefois hardies, avec cela prudent, et, à force de les avoir comprimés, toujours maître des mouvements impétueux de son âme » (2). Il est juste d'ajouter que le père de Vopiscus vivait dans

(1) *De Mort. persec.*, VII.
(2) Flavius Vopiscus, *Vie de Numérien*, III.

une grande familiarité avec Dioclétien, et que le fils ne se recommande guère à nous par sa hardiesse, quand il s'excuse de ne pas entrer dans plus de détails, sous prétexte, qu'on ne saurait écrire l'histoire de princes vivants sans s'exposer à la censure » (1). Quant à Eutrope, il ne se montre pas moins prodigue de louanges à l'égard de Dioclétien auquel il attribue, outre beaucoup d'adresse et de pénétration d'esprit, une activité singulière et une rare expérience des choses (2). Quelque part que l'on doive faire à l'adulation dans le récit de pareils historiens, il est difficile d'admettre que leur appréciation ne repose sur aucun fondement; et la critique de Lactance eût sans nul doute gagné en exactitude si, en flétrissant les vices de Dioclétien, il avait rendu justice à ses hautes qualités. Au moins aurait-il fallu ne pas oublier que, pendant les dix-neuf premières années de son règne, ce prince s'était montré très bienveillant envers les chrétiens. Eusèbe, qui vivait à la même époque, n'a pas manqué de faire ressortir cette circonstance atténuante; et son jugement, moins exclusif, devient par là même plus équitable (3). Le blâme que Lactance déverse sur le régime administratif de Dioclétien a trouvé de l'écho chez bien des publicistes; mais ce qu'il y a de certain, c'est que le successeur des trente tyrans sut porter, dans l'organisation civile et politique de l'empire, un grand esprit d'ordre et de régularité. Ces réserves faites, nous ne saurions partager l'opinion de ceux qui accusent l'éloquent écrivain d'avoir calomnié la mémoire du despote païen. Pour qui a pu contempler à Rome les ruines gigantesques des thermes de Dioclétien, la manie de bâtir que lui prête Lactance n'a rien de surprenant.

(1) *Vie de Carin*, III.
(2) Eutrope, *Breviarium hist. rom.*, l. IX., c. 26.
(3) Eusèbe, *H. E.* VIII, 1, 13.

C'est à partir de son règne que la fiscalité romaine devint l'art d'enrichir le trésor public en ruinant les particuliers. Sans pousser aussi loin que ses collègues l'instinct de la cruauté, il n'avait pas laissé, dit Eutrope lui-même, de remplir toute l'Egypte de proscriptions et de meurtres, « et toute sa modération se bornait à rejeter sur d'autres ce que ses rigueurs avaient d'odieux » (1). Quant à sa réputation d'avarice, il fallait bien qu'elle fût généralement établie, pour qu'une druidesse de la Gaule pût lui dire un jour, déjà même avant son avènement au trône : *nimium avarus, nimium parcus es;* c'est Vopiscus qui nous rapporte le fait (2). Enfin, l'épithète de prince timide ne s'applique sans doute pas au soldat de fortune qui dans sa jeunesse avait tant de fois joué sa vie dans le sort des combats, mais au vieillard énervé par les jouissances d'un pouvoir sans limites, au général trop prudent, qui lançait Galère dans une expédition périlleuse contre les Perses, se réservant à lui-même une victoire facile sur l'Egypte, suivant l'expression d'Aurélius Victor (3); au faible souverain qui allait abdiquer à contre-cœur devant les menaces d'un jeune homme. Le jugement de Lactance sur Dioclétien pèche donc moins par les défauts qu'il signale que par les qualités qu'il omet; et dès lors, tout incomplet qu'il soit, il nous est permis de voir dans ce tableau si expressif une vraie page d'histoire.

Si l'historien de la dixième persécution s'est montré trop rigoureux envers Dioclétien, il n'a été que juste à l'égard des monstres que ce prince s'était associés dans le gouvernement de l'empire. En disant de Maximien

(1) Eutrope, l. IX, c. 23, 26.

(2) Vopiscus, *Vie de Numérien*, IV.

(3) Sextus Aurelius Victor *in Cæsaribus :* sed in Ægypto Achilleus facili negotio fusus.

Hercule « qu'il faisait consister son bonheur et la grandeur de sa fortune à ne rien refuser à ses passions », Lactance peint d'un trait ce barbare qu'Eutrope nous représente comme un tyran sanguinaire, dépourvu de tout sentiment humain (1). Il est vrai que Vopiscus le range ainsi que Galère parmi les princes humains et libéraux (2) ; mais quelle foi ajouter à ces viles flatteries inspirées par la peur? Les faits sont là pour montrer ce qu'il y avait de férocité dans ces natures grossières. Incapables de comprendre le système de tolérance que Dioclétien avait suivi jusqu'alors, de tels hommes étaient faits pour souffler la haine au cœur d'un vieillard soupçonneux. Chez Galère, le fanatisme religieux venait se mêler à l'instinct de la cruauté; et sa fureur contre les chrétiens était nourrie par d'aveugles superstitions (3). Quant à une idée politique, comme celle qui avait fait agir Trajan ou Décius, rien ne nous autorise à penser qu'un tel motif entrât pour beaucoup dans la conduite de deux soldats barbares, qui n'étaient romains ni de naissance ni de caractère.

. . . . . .

(1) Eutrope, l. IX, 27; X 3, : « Propalam ferus et incivilis ingenii... vir ad omnem asperitatem sævitiamque proclivus, infidus, incommodus, civilitatis penitus expers. »

(2) Vopiscus, *Vie de Carin*, IV.

(3) *De Mort. persec.*, XI.

Ici s'arrête brusquement le cours d'éloquence sacrée (1868-1869). M. l'abbé Freppel choisi par le Pape, en février 1869, comme consulteur pour le futur concile du Vatican, dut interrompre ses savantes leçons et se rendre à Rome, où l'appelait la confiance du Saint-Père. Sa nomination à l'évêché d'Angers (27 décembre 1869) ne lui permit pas de remonter plus tard dans une chaire qu'il avait occupée si brillamment pendant quatorze années. (Note de l'éditeur.)

ÉTUDE CRITIQUE

SUR LES LETTRES PASCALES

DE SAINT ATHANASE [1]

Caractère des écrits de saint Athanase. — Les couvents de la Nitrie. — Comment et par qui les *Lettres pascales* ont été retrouvées. — Origine des mandements de carême. — Saint Athanase s'applique à prémunir son peuple contre les erreurs ariennes. — La Pâque des Juifs et la Pâque des chrétiens.

S'il est un nom dans l'antiquité chrétienne qui ait le privilège d'exciter l'intérêt ou de réveiller l'admiration, c'est celui de saint Athanase. Défenseur intrépide de la foi catholique contre l'hérésie arienne, adversaire redouté sous la restauration idolâtrique de l'empereur Julien, promoteur actif de la vie religieuse et morale en Orient, le patriarche d'Alexandrie s'offre à l'historien impartial comme un des plus grands esprits et des plus nobles caractères dont s'honore l'humanité.

Aussi rien n'égale la ferveur d'enthousiasme avec laquelle les premiers siècles de l'Eglise célébraient la

(1) L'auteur écrivait ces pages quelques années seulement après la découverte des lettres pascales de saint Athanase. (Note de l'éditeur.)

mémoire de cet homme que Constantin le jeune appelait l'homme de Dieu, Théodoret, le grand illuminateur, Jean de Damas, une pierre fondamentale de l'Eglise de Dieu, et dont saint Grégoire de Nazianze pouvait dire en prononçant son oraison funèbre : « Louer Athanase, c'est louer la vertu même, car toutes les vertus se réunissaient dans son âme. »

Presque toutes les œuvres de saint Athanase ont rapport à la grande controverse qui agita sa vie entière. Nés de la lutte, ses écrits en portent le caractère. Son style, éloigné de toute recherche, ne s'applique qu'à exprimer la doctrine avec force et précision. Sur ce point Athanase n'a été surpassé par aucun des Pères, et peu l'ont égalé. Ses cinq discours contre les Ariens, en particulier, sont des chefs-d'œuvre d'éloquence claire, solide, nerveuse. Bossuet y retrouvait cette noble simplicité qui fait les Démosthènes, et, à vrai dire, rien ne rappelle mieux cette dialectique pressante, cette raison ferme et grave que déployait l'orateur d'Athènes. Soit qu'il expose ou qu'il discute, qu'il poursuive ses adversaires ou qu'il présente sa propre apologie, son langage est simple, ses preuves fortement liées. Il se défend avec dignité comme il attaque avec force. On sent partout l'homme qui s'efface derrière la doctrine, et qui ne s'émeut de la calomnie que parce qu'elle atteint du même coup la vérité qu'il défend. Telle sa vie, tels ses écrits; et, s'il fallait en exprimer le caractère par un de ces traits qui sont propres à Bossuet, nous répéterions, après l'évêque de Meaux, que « le caractère de saint Athanase, c'est d'être grand partout. »

On conçoit sans peine que, dans un recueil d'écrits purement polémiques, l'instruction morale n'occupe pas une très large place. Non pas certes que le patriarche d'Alexandrie n'ait dû quitter fort souvent les hauteurs

de la doctrine, pour la suivre dans ses applications pratiques. Mais, tout entier à la grande cause dont il était le principal défenseur, il négligeait sans doute de donner à ses homélies cette belle forme que nous admirons dans plusieurs des Pères de l'Eglise grecque. C'est d'une persécution à l'autre, c'est entre deux exils que sa parole ardente et sévère entretenait la charité dans le cœur de son peuple. Cinq fois banni de son siège, errant et fugitif sur tous les chemins du monde, il ne peut se faire entendre de son troupeau pendant vingt années d'absence. De là vient qu'à côté de ses traités dogmatiques, de ses discours de controverse et de ses lettres, nous ne possédons de lui que fort peu de sermons, et, dans ce petit nombre, il n'en est aucun dont l'authenticité ne soit suspecte.

Ce serait donc combler une lacune assez regrettable dans les œuvres de ce grand évêque, que de pouvoir recueillir quelques-unes des instructions pastorales qu'il adressait à son peuple. Or, c'est à quoi vient tendre une découverte assez récente, sur laquelle nous nous permettons d'appeler l'attention du public religieux et littéraire. Nous voulons parler des lettres pascales de saint Athanase trouvées, il y a peu d'années, dans un monastère de l'Egypte. Avant d'entretenir nos lecteurs de ce nouveau et précieux monument de la tradition chrétienne, disons un mot de la découverte elle-même.

Depuis des siècles déjà, la science ecclésiastique soupçonnait l'existence des lettres pascales de saint Athanase. Un petit nombre de fragments peu considérables, et surtout un extrait de la trente-neuvième lettre, renfermant un catalogue des livres saints, faisait regretter d'autant plus vivement la perte de l'ouvrage entier. Aussi, dans sa préface à l'édition bénédictine des œuvres de saint Athanase, Bernard de Montfaucon, énumérant

celles que nous n'avons plus, ne craignait pas de dire : *Nulla, opinamur, jactura major quam Epistolarum* ἑορταστικῶν *aut festalium*; et un peu plus loin : *hoi! hei! quam pungit dolor amissi thesauri! quantum ad historiam, ad consuetudines ecclesiarum, ad morum præcepta hinc lucis accederet!* et enfin avec cette sagacité pénétrante de l'érudit qui devance les découvertes par une sorte de prévision : *fortassis adhuc alicubi latent in Oriente ubi bene multa exstant.*

Montfaucon avait deviné juste. Un monastère de l'Orient nous a remis en possession du trésor dont il déplorait la perte.

A quelque distance d'Alexandrie, sur la rive gauche du Nil, s'étend la vallée de Nitrie ou de Natroun, ainsi appelée des lacs de ce nom qui fournissent du nitre en très grande quantité. Comme la plupart des vallées de l'Egypte, ce lieu désert avait servi de refuge aux premiers anachorètes. Plus tard, et à mesure que la vie cénobitique faisait place au régime de communauté, il s'y éleva de nombreux couvents, dont saint Athanase et Sozomène font remonter l'origine au bienheureux Ammon et à Macaire l'Egyptien. Rufin, qui les visita en l'année 372, en compte déjà près de cinquante, et Pallade, évêque de Bithynie, porte à cinq mille le nombre des moines qu'il y trouva vers la même époque! On peut juger de l'état florissant de ces monastères par l'éloge qu'en fait saint Jérôme dans sa Vie de sainte Paula : *oppidum Domini Nitriam, in quo purissimo virtutum nitro sordes lavantur quotidie plurimorum.*

Bien qu'il ne nous reste que fort peu de détails sur l'histoire des couvents de la Nitrie à partir du cinquième siècle, tout porte à croire que leur situation demeura prospère jusqu'à la conquête de l'Egypte par les Arabes. Cet événement fut le signal de la décadence de l'Etat mo-

nastique dans cette partie de l'Orient. Après avoir essuyé toutes sortes de persécutions sous les premiers conquérants arabes, les couvents de la Nitrie furent totalement détruits par les Choréischites en l'année 829. Rebâtis quelque temps après, ils échappèrent moyennant un tribut à la barbarie des hordes musulmanes, qui se disputèrent tour à tour la domination de l'Egypte. Toutefois leur nombre fut réduit successivement : de sept qu'ils étaient au commencement du quinzième siècle, il y en eut quatre seulement qui survécurent aux vicissitudes des temps et à l'affaiblissement de la vie religieuse en Orient.

A l'heure où nous écrivons ces lignes, ces quatre couvents sont debout bien que déchus de leur antique splendeur : ils portent les noms de Saint-Macaire, de Saint-Pisoës, de Baram et de Sainte-Marie Mère de Dieu. Voici la description qu'en fait le dernier voyageur allemand qui les ait visités, le docteur Tischendorf de Leipzig. Chacun de ces bâtiments a la forme d'un carré ou d'un parallélogramme. Un mur d'enceinte flanqué d'une grosse tour abrite des cellules obscures et délabrées. Tout annonce la préoccupation des moines à se défendre contre des invasions hostiles. La porte principale qui livre l'entrée du monastère est si basse et si étroite qu'on a peine à la franchir, et, pour surcroît de précaution, un pont-levis protège la tour dans laquelle se trouvent la chapelle et la bibliothèque.

C'est aux richesses de cette bibliothèque que les couvents de la Nitrie doivent leur célébrité. Il paraît que dès l'origine les moines avaient dirigé leurs efforts vers ce but. En 923, Moyse de Nisibe, abbé du monastère de Sainte-Marie, rapporta de Bagdad et des environs deux cent cinquante manuscrits très précieux, qu'il fit entrer dans sa collection. C'est à l'aide de la bibliothèque du

couvent de Saint-Macaire que Sévère évêque d'Hermopolis composa son Histoire des patriarches, traduite en partie par Renaudot. L'importance de ces trésors littéraires ne pouvait échapper aux savants de l'Occident. Gassendi nous apprend, en effet, qu'au seizième siècle, le père franciscain Gilles de Loche eut occasion de voir dans un monastère de la vallée de Nitrie plus de huit mille manuscrits dont la plupart remontaient à saint Antoine. C'en était assez pour réveiller l'attention des érudits. Aussi, dans le cours du dix-septième siècle, plusieurs voyageurs allemands et anglais se mirent à la recherche de ces trésors littéraires. La papauté ne pouvait rester en arrière dans cette voie d'investigation scientifique. En 1706, Clément XI chargea Elie Assemani de visiter les monastères de la Nitrie pour rapporter à Rome le plus de manuscrits qu'il pourrait. Mais les efforts de l'érudit syrien échouèrent en partie contre une difficulté inattendue. Effrayés des malédictions que portait chaque manuscrit contre quiconque songerait à le livrer, les moines ne consentirent qu'à grand peine à se dessaisir d'un petit nombre. Une tempête qu'Assemani essuya sur le Nil réduisit à trente-quatre le nombre de manuscrits, dont il parvint à enrichir la bibliothèque du Vatican. Un voyage, que Joseph Assemani entreprit dans le même but que son parent, n'obtint guère plus de résultats. Les couvents de la Nitrie restèrent en possession de leurs manuscrits.

Lors de l'expédition d'Egypte, en 1799, le général Andréossy visita en détail la vallée de la Nitrie et ses monastères. Le résultat de son voyage est consigné dans un Mémoire fort curieux sur la vallée des lacs de Natron et celle du Fleuve-sans-eau. A cette époque il ne restait plus que neuf moines dans le couvent de Baram, dix-huit dans celui de Sainte-Marie, douze dans le monas-

tère de Saint-Pisoës et vingt dans celui de Saint-Macaire.

C'est aux savants anglais que revient l'honneur d'avoir retiré de la poussière des bibliothèques de la Nitrie les trésors littéraires qui s'y trouvaient ensevelis. En 1828, le duc de Northumberland explora cette partie de l'Egypte dans un voyage dont il rendit compte dans le *Quaterly Review* (vol. LXXVII, n° CLIII, p. 51). Onze ans après le docteur Tattam, présentement archidiacre de Beddford, rapporta du couvent de Sainte-Marie un bon nombre de manuscrits coptes et quarante-neuf manuscrits syriaques, parmi lesquels se trouvait le περὶθεοφανείας d'Eusèbe, évêque de Césarée, dont le texte grec n'a jamais pu être retrouvé. Le succès de cette première entreprise inspira aux administrateurs du Musée national de la Grande-Bretagne le désir de se procurer la collection entière des manuscrits du monastère égyptien; muni des fonds de l'Etat, le docteur Tattam se remit en route vers la vallée de Nitrie en 1842, et l'année suivante il revenait en Angleterre, après avoir fait l'acquisition de tous les manuscrits qui restaient encore au monastère de Sainte-Marie. Du moins, le savant Anglais le croyait, mais il avait compté sans la bonne foi des Grecs, comme nous le verrons tout à l'heure.

Grande fut la joie des érudits du Musée britannique, lorsqu'ils se virent en possession d'un trésor si longtemps désiré. Chargé du soin de débrouiller cette masse informe de manuscrits, le Révérend William Cureton, chapelain ordinaire de la reine Victoria, y trouva d'abord le texte syriaque des Épîtres de saint Ignace à saint Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains, dont il donna la traduction anglaise en 1845. Mais ce qui lui parut d'un plus grand intérêt, ce fut d'y découvrir une bonne partie des lettres pascales de saint Athanase, à savoir un fragment de l'avant-propos, la fin de la VIe et

le commencement de la VIIe, un fragment de la Xe et de la XIe, la lettre à Sérapion et enfin les XIIIe, XIVe, XVIIe, XVIIIe, XIXe lettres avec le commencement de la XXe.

Émerveillé de cette précieuse découverte, le docte orientaliste songeait à la livrer au public, sans se douter qu'une nouvelle tentative pourrait la compléter. Le plein succès qui avait obtenu la mission du docteur Tattam ne lui permettait pas d'espérer davantage. Mais au moment où par l'entremise d'un voyageur égyptien, M. Auguste Pacho, il croyait pouvoir mettre la main sur de nouveaux manuscrits, il trouva précisément ceux qui lui manquaient.

Au mois de juillet 1847, il reçut de ce savant la nouvelle que les moines de Sainte-Marie, loin de livrer tous leurs manuscrits, comme ils en étaient convenus dans le marché conclu avec sir Tattam, en avaient gardé une bonne partie. Sommés de s'expliquer sur ce manque de bonne foi, ils se retranchèrent dans les frayeurs que leurs prédécesseurs avaient fait valoir autrefois à Asemani. Mais l'or de l'Angleterre leur fit oublier bientôt les terribles anathèmes que chaque manuscrit portait en tête contre ceux qui voudraient les livrer, et passant tout à coup à un excès de complaisance, l'abbé du monastère de Sainte-Marie prononça l'excommunication contre tout religieux qui recèlerait une partie de la collection. C'est sous cette garantie que le Musée britannique reçut le 12 octobre 1847 l'antique dépôt qu'il venait d'acquérir après tant de frais et au prix de tant d'efforts.

Le Révérend William Cureton ne tarda pas à s'apercevoir que les nouveaux manuscrits faisaient suite aux anciens. Aux lettres pascales de saint Athanase qu'il possédait depuis quatre ans, venaient s'ajouter les cinq premières, des fragment de la VIe, de la VIIe, de la Xe et

de la XIe, avec la majeure partie de l'avant-propos. C'est alors qu'il se décida à les donner au public dans le texte syriaque sous ce titre : The Festal Letters of Athanasius discovered in an ancient syriac version, and edited by William Cureton, M. A. F. R. S. chaplain in ordinary to the Queen, assistant keeper of manuscripts in the Britisch Museum, London 1848.

En 1852 le docteur Larzow, professeur à Berlin, traduisit en allemand les lettres pascales de saint Athanase, sur le texte syriaque qu'avait fait paraître le Révérend Cureton, et c'est au bel ouvrage de ce savant que nous avons emprunté la plupart des détails que nous avons jugé de nature à pouvoir intéresser nos lecteurs. En attendant qu'un orientaliste français publie en notre langue une traduction du texte syriaque, qu'il nous soit permis de signaler dès maintenant l'importance de ce nouveau document de la tradition chrétienne.

Et d'abord nous n'avons pas à redouter pour les lettres pascales de saint Athanase ce qui nous est arrivé au sujet des *philosophoumena* d'Origène. Lorsqu'en 1853, nous portâmes pour la première fois cette question devant le public français, l'honorable M. Lenormant et moi, nous prévoyions bien tous les débats qui surgiraient sur l'authenticité de ce livre. L'ouvrage dont il s'agit écarte par lui-même toute difficulté de ce genre. Il suffit de le parcourir, pour se convaincre aussitôt qu'on ne peut l'attribuer qu'au grand patriarche d'Alexandrie. Aussi ni en Allemagne, ni en Angleterre, il ne s'est élevé le moindre doute à cet égard.

Tout le monde sait que, dès les premiers temps de l'Église, les patriarches d'Alexandrie avaient coutume chaque année de déterminer par une lettre circulaire l'époque précise de la fête de Pâques. Soit que l'Égypte eût la réputation d'être plus avancée dans l'étude de

l'astronomie, soit que les variations périodiques du Nil portâssent les savants de ce pays à observer avec plus d'exactitude le cours des astres, le soin d'annoncer la fête principale des chrétiens semblait un privilège attaché au siège métropolitain de l'Égypte. Eusèbe mentionne déjà, dans son *Histoire ecclésiastique* (VII, 20), les lettres pascales de Denys, treizième patriarche d'Alexandrie. Après avoir réglé d'une manière générale la célébration de la fête de Pâques, le premier concile œcuménique de Nicée confie à l'évêque d'Alexandrie le soin d'en fixer chaque année la date précise. Une lettre du pape saint Léon le Grand l'assure formellement: *omnem hanc curam Alexandrino Episcopo delegârunt sancti Patres*, dit ce pontife. Aussi le jour de l'Epiphanie, *peracto Epiphaniorum die*, dit Cassien (collat. X, c. 1), le patriarche d'Alexandrie envoyait à ses suffragants et dans tous les monastères de l'Égypte, une lettre officielle pour annoncer aux fidèles le commencement et la fin de la station quadragésimale. Si ce n'est point là l'origine des mandements de carême de nos évêques, on peut y voir du moins un précédent historique qui se confond avec l'établissement même du christianisme.

On conçoit facilement que Athanase, qui avait siégé au concile de Nicée comme le principal défenseur de l'orthodoxie, ait tenu à cœur de remplir fidèlement la charge confiée par les Pères au patriarche d'Alexandrie. Les vingt lettres pascales qu'un monastère de l'Orient vient de rendre au monde catholique en sont une preuve certaine; et, bien que la longue durée de l'épiscopat et du grand homme (328-373) nous permette de supposer qu'il a dû en composer un plus grand nombre, celles que nous possédons aujourd'hui nous dédommagent en partie de celles que nous n'avons pu recouvrer.

Selon que nous disions tout à l'heure, nous ne saurions donner une idée plus exacte de ces lettres-circulaires qu'en les comparant aux mandements de carême de nos évêques, et c'est là sans doute une première conséquence de leur découverte, de justifier par l'antiquité de l'usage un des actes les plus sérieux de l'autorité épiscopale. Deux parties se retrouvent dans chacune d'elles : une exhortation au jeûne quadragésimal et à la communion pascale qui doit le couronner, et un dispositif réglant l'époque et la durée de ces grands exercices de la vie chrétienne.

On voit par là que ces lettres ont avant tout un but pratique. Ce sont pour la plupart de véritables homélies sous forme de circulaires pastorales. Athanase débute pour l'ordinaire par un cri de joie. La fête de Pâques approche : son cœur d'évêque s'en réjouit pour le bien spirituel de son troupeau. Il cherche à dévoiler aux fidèles le sens caché de ces grands mystères qu'il envisage surtout dans leur influence sur la vie morale du chrétien. Prenant son point de départ dans l'Ancien Testament, il signale dans la Pâque des Juifs un symbole de la Pâque évangélique. C'est cette antithèse prolongée qui fournit la matière la plus féconde à ses développements. Il est à présumer que le grand nombre de Juifs qui habitaient Alexandrie ne rendaient pas cette insistance inutile. Ce qu'il y a de certain c'est que Athanase excelle à saisir les points de contact et à tracer les lignes de séparation qui existent entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Son esprit subtil et pénétrant devine sans peine le sens spirituel des observances mosaïques : de là ces applications aussi neuves que fécondes qu'il sait tirer de l'Écriture. Peut-être est-il vrai de dire que les mêmes idées reviennent un peu souvent sous sa plume. Son style plus abondant que varié offre une

répétition trop uniforme d'images et de tours analogues. Mais ce n'est pas sans une admiration mêlée de surprise qu'on parcourt ces pages si nettes et si fermes qui résument dans une courte exhortation tous les devoirs de la vie chrétienne.

Il va sans dire que les controverses qui s'agitaient autour d'Athanase se reflètent dans ses mandements de carême. Plusieurs d'entre eux correspondent à l'époque la plus agitée de sa vie. Car bien que les circonstances ne lui permissent pas toujours d'accomplir ce qu'il regardait comme un devoir important de son ministère, il s'en acquittait chaque fois qu'il lui était possible de communiquer avec son troupeau. Je citerai comme exemple la quatrième lettre pascale, qu'il envoya du camp de Constantin auprès duquel il était allé se justifier des accusations portées contre lui par les Mélétiens. Voici en quels termes il s'excuse du retard qu'il a mis à rappeler à son peuple les prescriptions du jeûne annuel :

« C'est en dehors du temps ordinaire que je vous écris, mes bien-aimés ; mais j'espère que vous excuserez mon retard en raison de la longueur du voyage et de la maladie dont je suis affligé. Je ne veux pas néanmoins différer plus longtemps à vous annoncer la fête de Pâque, comme mon devoir m'y oblige. Et quel temps plus propice pour entonner l'hymne de la délivrance que celui où nos ennemis confondus vont subir le jugement de l'Église ! quel moment plus favorable pour chanter avec Israël vainqueur de Pharaon : Chantons » au Seigneur, parce qu'il a fait éclater sa gloire : il a » précipité dans la mer le cheval et le cavalier... »

Ailleurs, comme dans la dix-neuvième lettre pascale, il rend grâces à Dieu de l'avoir délivré de la persécution. De retour de son deuxième exil, après avoir assisté au concile de Sardique, le patriarche était rentré triomphant

à Alexandrie. Le peuple de cette ville, qui ne cessa pas un instant de lui rester fidèle, était venu à sa rencontre et lui avait fait cet accueil enthousiaste, que décrit Grégoire de Nazianze dans l'éloge funèbre de ce grand homme. Pénétré de reconnaissance, Athanase s'écrie au début de sa lettre :

« Béni soit Dieu, le père de Notre-Seigneur-Jésus-Christ ! Un tel commencement convient à notre lettre. C'est en nous servant des paroles de l'Apôtre que nous devons rendre grâces à Dieu de ce qu'il nous a rappelé d'un pays lointain, pour nous permettre de vous annoncer de nouveau les saints jours selon la coutume usitée. Car le temps de la fête arrive, mes frères, et la fête elle-même approche... »

Mais ce qui paraît le plus dans ces instructions pastorales adressées à son peuple de près ou de loin, c'est le soin qu'il prend à le prémunir contre les erreurs ariennes. Là-dessus Athanase ne tarit point. Le cadre restreint d'une ordonnance de carême ne lui permettait pas sans doute de développer ces grandes questions. Mais des allusions fréquentes aux menées des hérétiques trahissent la constante préoccupation de son âme. Parfois même il s'élève avec force contre ces hommes *insensés*, qu'il accuse de « tuer le Logos », de « déchirer la robe du Christ », d'en « mutiler la personne ». Sous ce rapport, la dixième lettre est la plus remarquable. Exilé à Trèves en 336, Athanase n'en avait pas moins écrit à son peuple du fond de l'Occident. Malheureusement nous n'avons plus le mandement de carême de cette année-là. Celui dont je parle marque le retour du patriarche à Alexandrie. Impossible de mieux établir, qu'il ne le fait, les motifs de l'Incarnation du Verbe contre les opinions des Ariens :

« Le Fils de Dieu a souffert pour rendre impassible

un jour la nature humaine qui souffrait en lui ; il est descendu du ciel pour nous y élever après lui ; il a voulu passer par les épreuves d'une naissance humaine pour gagner nos cœurs ; il a pris sur lui notre chair corruptible pour déposer en elle un principe d'immortalité ; pour nous communiquer la force, il s'est condamné à la faiblesse ; en un mot, il s'est fait homme, afin que l'humanité régénérée par lui pût revivre en triomphant de la mort. »

Ces grandes idées qu'Athanase développe plus au long dans son *Traité de l'Incarnation* reviennent dans presque toutes ses lettres pascales. Mais le dogme de l'incarnation du Verbe n'est pas le seul que l'évêque d'Alexandrie cherche à inculquer à son troupeau. Il touche successivement à tous les points de la doctrine. Quand Vincent de Lérins, accusant avec précision le concept de la catholicité, dira dans son *Commonitoire :* « Est catholique tout ce qui a été professé toujours, en tous lieux et par tous, » il ne fera guère que traduire ce beau passage de la onzième lettre :

« Quel bonheur, mes frères, de voir la même prière et les mêmes actions de grâces s'élever en tous lieux vers le Père des miséricordes, de voir l'Église catholique, répandue par toute la terre, adorer Dieu d'une façon identique ! Qui ne se sentirait ému par un tel spectacle et porté à se donner tout à Dieu ? »

Athanase n'est pas moins pénétrant, quand il s'agit de découvrir la source des hérésies. Il appuie fortement sur la nécessité de la Tradition pour conserver la saine doctrine :

« Les hérétiques, écrit-il dans sa douzième lettre pascale, lisent bien les saintes Écritures, mais ils ne tiennent nul compte de l'interprétation des saints. N'y voyant que des traditions humaines, ils en mécon-

naissent l'autorité : c'est en quoi consiste leur erreur. »

On ne saurait s'attendre assurément à trouver le dogme de l'Eucharistie exprimé, dans ces lettres, avec toute la clarté que désireraient certains esprits, peu familiarisés avec l'antiquité chrétienne. Tout le monde sait avec quelle précaution l'Église primitive exposait ce grand mystère dans des écrits publics.

Il faut avouer cependant que Athanase est aussi explicite sur ce point que le comportait la discipline du secret. Toutes ses exhortations à la communion pascale tendent visiblement à ce but. Supposez une communion purement idéale ou une union figurative, et toutes ces perpétuelles antithèses entre la Pâque des juifs et la Pâque des chrétiens deviennent un non-sens. Car, dans ce cas, il n'y aurait eu de part et d'autre qu'un acte symbolique, et rien de plus. Au contraire, l'évêque d'Alexandrie oppose constamment l'une à l'autre, comme l'ombre au corps, la figure à la réalité, la prophétie à l'accomplissement. « Nous ne mangeons plus, dit-il, la chair d'un agneau, mais la propre chair du Sauveur qui nous a dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps. » Ces expressions et d'autres semblables reviennent cent fois dans le cours de ses lettres, qui ne sont à proprement parler que le développement de cette pensée.

Il suit de là que ce nouveau document de la littérature chrétienne est de la plus haute importance pour l'histoire des dogmes et de la discipline ecclésiastique. Ce qui nous paraît en ressortir comme la conclusion principale, c'est que la vie religieuse des chrétiens d'Alexandrie était réglée, au commencement du quatrième siècle, de la même manière qu'aujourd'hui. Un grand acte obligatoire, la communion pascale, coïncidant avec l'époque commémorative des mystères de la Rédemption, comme préparation préalable au jeûne an-

nuel prescrit selon la coutume, et un mandement épiscopal exhortant les fidèles à sanctifier ce temps par la pratique des vertus chrétiennes, voilà ce qu'on rencontre dans l'ouvrage qu'une découverte inespérée vient de rendre à la science catholique. Nous ne croirions pas en avoir donné une idée suffisante à nos lecteurs, si nous ne mettions sous leurs yeux la forme du dispositif, qui termine chaque mandement de carême de saint Athanase :

« Nous commencerons le jeûne quadragésimal le 19 du mois de Méchir (13 février), le jeûne pascal le 24 du mois de Phamenoth (20 mars, lundi de la semaine sainte). Nous le terminerons le 29 du même mois (25 mars), le samedi soir. Nous célébrerons ensuite le dimanche (de Pâques), qui tombe le 30 du mois de Phamenoth (26 mars), puis nous entrerons dans les sept semaines qui s'écoulent entre la fête de Pâques et celle de la Pentecôte. »

Ce n'est sans doute pas sans une disposition spéciale de la Providence que ces précieux monuments de l'antiquité chrétienne passent dans les mains de l'Angleterre protestante. Personne n'ignore que le mouvement de retour vers l'unité catholique qui, de nos jours, s'est signalé dans ce pays, est dû principalement à l'étude consciencieuse de la Tradition et des Pères. Rien n'est plus propre à le faciliter que ces documents nouveaux, qui confirment en tous points la doctrine de l'Eglise. Si toutefois il nous était permis d'appeler l'attention du gouvernement français sur des découvertes par lesquelles s'honorent les pays qui les font, nous oserions signaler les trésors littéraires que renferment les monastères de l'Orient. Il serait digne de la France catholique de recueillir une part dans cette moisson nouvelle. Pour une nation civilisée, les gloires intellectuelles sont les plus hautes et les plus pures.

ÉTUDE

SUR LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE

DE GOERRES [1]

PREMIÈRE PARTIE

Goerres, sa jeunesse, sa science universelle, son style. — Idée de sa *Mystique chrétienne*. — Qu'est-ce que le mysticisme? — En quoi la connaissance et l'activité propres à l'ordre mystique diffèrent-elles de la connaissance et de l'activité ordinaires? — Ce qu'est l'ordre mystique dans l'ordre surnaturel. — *Anthropologie* de Goerres; difficultés de son système. — Goerres distingue dans l'homme une triple réalité élémentaire : la partie supérieure ou l'esprit, la partie inférieure ou le corps, la partie moyenne, ou force vitale, qu'il appelle l'âme. — Rôle du cerveau, du cœur et de la colonne vertébrale dans l'organisme humain. — Double rapport fondamental entre les diverses parties de l'homme : action du dedans au dehors, et de haut en bas, et réaction réciproque. — Le chapitre de la *croix mystique:* la croix est partout dans la nature; explication mystique du signe de la croix.

Le dix-huitième siècle touchait à sa fin. La guerre poursuivie avec tant d'acharnement par les sophistes, contre la vérité religieuse, semblait devoir se terminer par une victoire décisive de l'impiété sur la foi, du

(1) Cette étude a paru autrefois dans le *Correspondant* (numéros du 25 mars 1852 et du 25 juillet 1852). M. l'abbé Freppel avait alors vingt-cinq ans (Note de l'éditeur).

monde sur l'Évangile. L'Allemagne avait eu sa large part dans cette lutte ardente des passions humaines conjurées contre l'Église et ses dogmes révélés.

Au lieu du sceptisme moqueur, à l'aide duquel Voltaire et ses amis cherchaient à déverser le ridicule sur la doctrine chrétienne, Kant et ses disciples mettaient au service de l'incrédulité leurs théories abstraites et leur critique téméraire.

Avec moins de verve et d'éclat, mais avec plus de patience et d'audace, les novateurs de l'Allemagne s'efforçaient de ruiner, sur le terrain même de la science, l'édifice religieux que n'auraient pu effleurer les traits brillants du bel esprit français. Ils poussèrent jusqu'à ses dernières conséquences le principe du libre examen, de l'indépendance de la raison humaine; et quand la Révolution française, consacrant les folies des uns et des autres, vint réduire en pratique leurs funestes systèmes, elle aurait pu demander sa déesse Raison au rationalisme de Kant, comme elle emprunta son code politique au *Contrat social* de Rousseau.

Cependant la réaction suivit de près l'action constante et soutenue d'une philosophie armée du mensonge et de la calomnie.

Fatigué des excès auxquels des hommes pervers venaient de se livrer sans frein et sans pudeur, l'esprit humain recula d'épouvante à la vue de l'abîme qui se creusait devant lui. Les vrais principes de l'ordre religieux et social trouvèrent bientôt de nombreux défenseurs, et la lumière brilla de nouveau au sein des ténèbres qui avaient obscurci le jour éclatant de la vérité. C'était le moment où M. de Chateaubriand ramenait les Français à la foi de leurs pères, en frappant, par le merveilleux tableau des beautés morales du Christianisme, l'imagination d'une époque incapable d'apprécier à leur

juste valeur les preuves positives de la révélation ; où M. de Bonald parvenait, à force de pénétration et de clarté, à faire penser au siècle que Voltaire n'avait réussi qu'à faire rire ; où M. de Maistre, flétrissant ce grand coupable avec toute l'indignation du génie et de la vertu, le renversait du piédestal sur lequel l'impiété en délire avait osé l'élever. Pendant que ces courageux écrivains ramenaient en France le goût des saines doctrines, l'Allemagne n'oubliait point que les désordres de ses enfants lui avaient fait contracter une dette immense envers la cause sacrée de la religion et de la vérité ; le bien ne devait pas manquer, là où avait abondé le mal. Frédéric Schlegel effaçait le souvenir de sa première jeunesse, en rendant à l'histoire son véritable caractère ; il montra, jusque dans l'art et dans la littérature, la supériorité du génie chrétien sur l'esprit qui animait les sociétés païennes. Stolberg élevait, dans sa célèbre *Histoire de la religion de Jésus*, un monument impérissable de science et de foi. Mais l'homme qui contribua le plus à donner de la force et de la durée à ce mouvement de régénération religieuse et littéraire, ce fut Goerres.

Joseph Goerres est un des personnages les plus extraordinaires qui aient paru sur la scène de l'histoire en Allemagne. Esprit universel, il embrassait dans le vaste cercle de ses connaissances les parties les plus diverses du savoir humain, l'histoire et les sciences exactes, la théologie et les sciences naturelles. Nul ne pénétra plus avant dans les mythes du monde asiatique ; nul ne fournit une analyse plus nette et plus précise de l'organisation de l'homme. Soit qu'il rallumât par son éloquence de feu le patriotisme des Allemands, soit que, dédaignant les vaines agitations du monde politique, il sondât d'une main ferme toutes les profondeurs de la

philosophie chrétienne, ou qu'il déroulât le plan de la Providence dans l'histoire du monde, cet homme, que l'empereur Napoléon appelait la cinquième des puissances coalisées contre lui, étonna sa patrie par les ressources prodigieuses et l'inépuisable fécondité de son génie. Image vivante de l'unité de la science catholique, il sut réunir dans une large synthèse tout ce qu'elle a de plus profond et plus varié. Son style simple avec dignité, ferme sans raideur, étincelle de traits vifs et hardis, et offre, avec un choix d'expressions toujours heureuses, une richesse d'images souvent éblouissante. Comme tous les écrivains supérieurs, Goerres s'est créé une langue à part, dont la mystérieuse profondeur n'est accessible qu'à ceux qui se sont familiarisés avec ses tournures neuves et originales, et ces formes un peu vagues, qui tiennent autant du génie poétique que de la prose.

Ce qui a dû contribuer beaucoup à développer en lui son penchant naturel au style figuré, c'est la philosophie de Schelling, dont les charmes trompeurs avaient un moment fasciné sa jeunesse. Les idées républicaines n'eurent pas une moindre influence sur les premières années de sa vie littéraire ; mais, à la clarté de l'orage qui vint fondre sur sa patrie, Goerres entrevit bientôt la licence s'affublant du manteau de la liberté. Depuis ce moment, il consacra toute sa vie à la défense des principes conservateurs de l'ordre et de la société, et les *Feuilles historiques et politiques*, qu'il publia plus tard à Munich, offrirent l'expression la plus fidèle et la plus complète de ses idées sur le respect de l'autorité et les dangers de la Révolution. Il déposa, dans divers ouvrages, le fruit de ses recherches et de ses méditations : toutes ces productions, historiques et philosophiques, témoignent à la fois de la fermeté de son caractère et de la

profondeur de son génie ; mais l'ouvrage qui révèle au plus haut degré les qualités du grand esprit, c'est la *Mystique*, qui figure au premier rang parmi les chefs-d'œuvre dont s'honore l'Allemagne catholique.

Décrire les phénomènes du monde surnaturel, les rattacher à certains faits généraux d'une évidence et d'une portée incontestables, assigner à ces faits leur véritable caractère et leur fondement dans l'histoire et dans la religion, rechercher les principes qui dominent et les lois qui règlent cet ordre de choses mystérieux et divin, réunir enfin dans un vaste système et coordonner entre elles, par un enchaînement admirable de causes et d'effets, les différentes parties de ce tout merveilleux, qu'on appelle le mysticisme chrétien : tel est le but que se proposa Goerres dans ce célèbre ouvrage, qui produisit une si vive sensation en Allemagne et dans tout le monde scientifique et religieux.

Il y avait quelque courage à propager ces idées, dans une ville où Schelling avait professé avec beaucoup d'éclat, et dans un moment, où les doctrines de Hégel, dont la tombe venait à peine de se fermer, étaient reçues dans toutes les Universités du Nord, et trouvaient de l'écho jusqu'au sein même de la Sorbonne. Mais Goerres n'était pas homme à transiger avec ce rationalisme étroit et mesquin, qui, niant toutes les réalités de l'ordre surnaturel, osait traiter de supercheries et d'extravagances les dons supérieurs et les actions merveilleuses des saints. Esprit ferme et résolu, il prenait en pitié ces sourdes tentatives, ces habiletés mal déguisées, par lesquelles des hommes timides et indécis cherchaient à resserrer le christianisme dans les limites de la raison pure, en le dépouillant de tout ce qui semblait revêtir l'apparence du miracle. Egalement éloigné d'une fausse critique qui s'épouvante des faits merveilleux, et d'une

crédulité aveugle qui les prodigue sans raison, il accepta tous ceux que la bonne foi ne permet pas de révoquer en doute; et, à l'aide de la triple lumière que la religion, l'histoire et la nature projettent dans le monde mystérieux, il parcourut de l'œil ces régions inconnues pour en décrire les richesses et la beauté. D'autres, avant lui, avaient exposé la vie de ces âmes privilégiées, qui puisèrent dans un commerce intime avec Dieu des connaissances et des forces extraordinaires ; jamais on n'avait présenté, avec toutes les ressources qu'offrent les sciences humaines, un système complet, qui rendît compte des phénomènes les plus variés du monde surnaturel. Goerres eut la gloire d'élever ce prodigieux édifice, dont la masse imposante n'ôte rien à la perfection des détails, et qui sut réunir, dans un majestueux ensemble, les parties si diverses qui constituent le mysticisme chrétien : semblable à ces cathédrales du moyen âge, dont le symbolisme profond, se détachant avec grâce de leurs formes régulières, embrasse à la fois les mystères du dogme et les faits de l'histoire.

La *Mystique* de Goerres est peut-être la protestation la plus ferme et la plus vigoureuse que la science catholique ait faite, de nos jours, contre le rationalisme des temps modernes. A cette négation radicale et absolue de l'ordre surnaturel, il était impossible d'opposer une affirmation plus nette et plus tranchée, que la mise en scène de ce drame mystérieux qui se déroule dans l'Église, et dont les actes se représentent d'intervalle en intervalle dans la vie des saints. Sans faire aucune concession maladroite à l'esprit du siècle, Goerres posa résolument, et traita avec une hardiesse de logique remarquable, la question capitale qui divise les adversaires et les défenseurs du christianisme. Y a-t-il un ordre surnaturel? L'humanité offre-t-elle dans son histoire une

série de faits physiques, intellectuels et moraux, qui dépassent évidemment les forces de la nature? Tout est là; cette simple question résume tout le débat engagé entre le naturalisme et la philosophie de la foi. Avec la profonde sagacité et la sûreté de coup d'œil qui le caractérisait, Goerres envisagea dans toute son étendue ce problème fondamental, et concentra sur ce point toute l'activité de son génie et toutes les ressources qu'il puisait dans son immense érudition. Essayons de présenter un résumé succinct et fidèle de ce grand ouvrage.

Le mysticisme est une connaissance produite par une lumière supérieure, et une activité résultant d'une liberté supérieure; tandis que la connaissance ordinaire est un effet de la lumière intellectuelle communiquée à l'esprit, et l'activité ordinaire un fruit de la liberté personnelle implantée au cœur de l'homme. Voilà en peu de mots la formule abrégée, l'expression la plus rationnelle de la doctrine que Goerres se propose d'établir et de développer dans le cours de son ouvrage.

Elle indique les deux caractères principaux de l'ordre mystique, en même temps qu'elle les distingue des phénomènes analogues, qui se produisent dans l'ordre naturel. Connaître et agir sous l'influence de la lumière, et sous l'empire de la liberté naturelle : telle est la vie naturelle de l'âme humaine ; connaître et agir sous l'influence d'une lumière et sous l'empire d'une liberté supérieure, c'est le double signe de la vie mystique. Si l'intelligence et la volonté sont les deux facultés constitutives, les deux puissances souveraines de l'âme, il faut également que le mysticisme prenne racine dans ce fond primitif de l'homme, pour se répandre de là dans les diverses branches de l'activité humaine. Il doit remonter jusqu'à cette double source de vie intellectuelle et morale, pour suivre dans

leurs directions parallèles ces deux courants qui, traversant tout l'être intelligent et libre, fécondent sa nature et portent ses destinées. C'est par les idées et par les faits que se manifeste l'esprit humain, et l'histoire de chaque homme en particulier, comme celle de l'humanité en général, n'est que l'ensemble de ses idées et le récit de ses actions. Qu'a-t-il pensé? Qu'a-t-il fait? Qu'a-t-il cru? Qu'a-t-il opéré? voilà l'homme, voilà le monde. Conséquemment, c'est dans la région de la pensée et dans celle de l'action, dans le domaine de l'intelligence et dans celui de la volonté, que se produiront les deux phénomènes caractéristiques du mysticisme : il faut qu'il soit une certaine connaissance et une certaine activité; car l'homme qui doit en être l'objet, n'est lui-même que connaissance et activité.

Mais ce qui distingue éminemment la connaissance et l'activité propres à l'ordre mystique, de l'activité et de la connaissance naturelles, c'est le principe dont elles émanent, la forme qu'elles revêtent l'une et l'autre, et la fin à laquelle toutes deux viennent aboutir. C'est une fin reculée bien au-delà des bornes de la nature, un commerce ineffable, l'union intime avec Dieu ; c'est un caractère supérieur au cachet que la nature imprime à ses œuvres, une hauteur de vues incomparable, une puissance d'action merveilleuse ; c'est un principe qui s'élève bien au-dessus des forces de la nature, la grâce divine qui s'épanche sur l'intelligence et sur la volonté. Ce rayonnement divin qui produit dans l'âme mystique la lumière et la force, cette aspiration indéfinie vers le centre qui l'attire, ces traits surnaturels qu'elle reflète dans toute sa vie : voilà ce qui établit une différence prodigieuse entre elle et l'âme qui s'abandonne aux voies naturelles. Ici, tout résulte du jeu des difficultés, rien n'excède les limites de la nature, tout part de l'homme

pour revenir à l'homme ; et par conséquent, la connaissance et l'activité qui s'y révèlent ne sont qu'humaines et naturelles. Là, au contraire, les facultés de l'âme ne font que se prêter à l'action des puissances divines ; et si l'homme, établi dans ce milieu surnaturel, cherche à élargir le cercle de ses connaissances et à étendre le domaine de sa liberté, ce n'est que pour affaiblir son pouvoir personnel et pour fortifier l'empire de Dieu sur son intelligence et sur sa volonté. Voilà le vrai mysticisme ; c'est le règne de Dieu dans l'âme, sa lumière infinie et son autorité souveraine, substituées à l'instinct aveugle et au joug brutal de la nature.

Envisagé dans son acception la plus large, l'ordre mystique se confond ainsi avec l'ordre surnaturel, où tout est mystère, comme aussi, dans le mysticisme, il n'est rien qui ne s'élève au-dessus de la nature. L'un et l'autre ont le même point de départ et le même point d'arrivée qui est Dieu ; tous deux se développent également dans un milieu commun, le monde de la grâce ; ils paraissent sous des traits semblables et portent le même caractère, l'empreinte du doigt de Dieu et le signe de sa puissance. Cependant la netteté de l'esprit français et la précision du langage obligent à déterminer la nuance qui distingue l'ordre mystique de l'ordre surnaturel, et à dégager l'un et l'autre de ces formes un peu vagues, sous lesquelles le génie allemand de Goerres s'est plu à les envelopper. L'ordre mystique est ce qu'il y a de plus intime, de plus profond, ce qu'il y a d'extraordinaire dans l'ordre surnaturel. Comparé à l'ordre purement naturel, celui-ci n'a rien d'ordinaire : c'est un miracle perpétuel. Mais ce miracle permanent, qui constitue l'ordre surnaturel, est devenu, par une disposition spéciale de la Providence, le cours ordinaire des choses, dans l'économie du salut ; et ce qu'il y a d'extraordi-

naire dans le règne de la grâce, les dons supérieurs, les privilèges, tels que le discernement des esprits, les visions prophétiques, une domination plus étendue sur les forces de la nature, des communications ineffables avec la divinité, le don des langues, l'extase enfin, voilà ce qui constitue l'ordre mystique, qui, par conséquent, est à l'ordre surnaturel, comme le faîte d'un édifice aux murs qu'il recouvre, ou la cime d'un arbre au tronc qu'il domine. Le mysticisme est l'apogée, le couronnement du christianisme, qui trouve en lui l'expression la plus élevée de sa puissance et de sa fécondité. C'est une effusion plus abondante de l'esprit de Dieu, une participation plus directe à ses dons, une puissance plus complète de ses faveurs. La vie surnaturelle est commune à toutes les âmes vivifiées par la grâce ; la vie mystique est propre à certaines âmes d'élite qui parviennent à une communion plus intime avec Dieu, dont la mystérieuse influence se fait sentir en elles, avec d'autant plus de force qu'elle y trouve moins de résistance. Cette énergie divine s'y déploie avec pleine liberté ; la nature vaincue cède sans effort à l'action victorieuse de la grâce, et finit même par s'effacer entièrement, devant ce nouveau principe de vie qui la pénètre en la transformant. Par suite de cette transformation progressive, l'âme, soustraite à l'empire des lois naturelles, franchit parfois sans difficulté les bornes qui lui semblent prescrites : l'esprit acquiert, au contact de l'intelligence divine, une pénétration si merveilleuse que la raison de Dieu paraît s'être substituée à la raison de l'homme ; l'on dirait que ce n'est plus l'homme qui agit, mais Dieu qui agit par l'homme, tant les choses créées viennent se ranger d'elles-mêmes au service de l'activité humaine. Ne trouvant plus d'entraves à ses opérations intérieures, la grâce divine s'empare de cette âme, qui renonce à se gouverner elle-

même, pour lui céder les rênes de la volonté : elle l'incline, la pousse et la dirige dans les voies qu'elle lui a tracées ; elle l'arme d'un pouvoir surhumain, et soumet à son empire, avec les forces de la nature, les puissances mêmes des ténèbres.

Loin de se dépouiller du libre arbitre et d'abdiquer sa personnalité, l'homme entre, au contraire, dans le plein exercice de ses facultés : sa liberté se développe et s'accroît à raison des conquêtes qu'elle fait sur la matière, et son domaine s'élargit à mesure que la nature recule ses limites. Bien que ravie en Dieu, et malgré le torrent de lumières dont elle est inondée, l'âme mystique n'est point détruite par la grâce qui la pénètre sans l'absorber ; Dieu la *possède*, mais cette possession ne fait que donner à l'intelligence plus de vigueur, et plus de force à la volonté. L'homme demeure, mais Dieu l'établit dans un ordre supérieur, où la nature humaine, s'élevant au-dessus d'elle-même, semble participer à la nature divine, dont elle réfléchit quelques traits et rappelle certains caractères. Ainsi l'état mystique prend racine et s'organise dans les profondeurs de l'âme humaine, sous l'action incessante de Dieu, qui en est le principe et la fin ; et, par conséquent, toute étude approfondie du mysticisme chrétien doit commencer par celle de l'homme, de sa nature et de ses facultés.

C'est donc à l'étude de l'homme et de l'organisation humaine, que Goerres à dû consacrer la première partie de la *Mystique*. C'est de ce fondement primitif, de cette base naturelle de toute recherche ultérieure, qu'il a dû partir pour déterminer le plan et l'ordonnance de son ouvrage. Avant de s'engager dans les arcanes de la vie surnaturelle et mystique, la science exige une introduction préalable aux principales fonctions de la vie physique et naturelle ; pour marquer avec quelque certitude

le point où commence la grâce, il faut approcher au moins de la ligne où s'arrête la nature.

Bien qu'empreinte de l'esprit de système, et par suite soumise à la critique des partis, l'analyse de l'homme, telle qu'elle est présentée par Goerres, est un chef-d'œuvre de pénétration et de sagacité. Son auteur a pourtant soin de nous avertir que cet endroit du livre est hérissé de difficultés ; aussi l'obscurité semble-t-elle parfois en égaler la profondeur. C'est là sans doute ce qui a empêché ce grand ouvrage d'être rendu dans notre langue, en faisant échouer tant d'essais tentés à diverses reprises par des écrivains français (1); ce traité de physiologie comparée est capable en effet de rebuter le traducteur le plus intrépide. Du reste la modestie de Goerres ne lui a pas permis de cacher à ses lecteurs, que l'intelligence de son travail ne se ressentirait aucunement de la liberté qu'ils prendraient de passer rapidement sur cette première partie. Mais ceux qui n'usent pas de cette permission de l'auteur, se trouvent amplement dédommagés de leurs peines par les aperçus lumineux, les observations fécondes, les rapprochements ingénieux, qui ont fait dire à l'un des plus célèbres physiologistes de l'Allemagne (2) qu'aucun autre ouvrage ne donne une idée plus exacte et plus complète de la constitution de l'homme, et notamment de l'organisation du cerveau. Sans nous étendre beaucoup sur l'*Anthropologie* de Goerres, nous nous contenterons de la résumer en peu de mots, nous réservant d'offrir un exemple du genre de cet écrivain, dans le chapitre de la *Croix mys-*

(1) La traduction faite par M. Charles Sainte-Foi n'a été publiée qu'en 1854 (*La Mystique divine naturelle et diabolique, par Goerres*, ouvrage traduit de l'allemand par M. Charles Sainte-Foi. Paris, Poussielgue-Rusand, 1854) (Note de l'éditeur).

(2) Dœllinger, père du savant professeur d'histoire de Munich.

tique, qu'il recommande lui-même à l'attention de son lecteur.

Dans toute substance créée, on peut considérer un principe d'unité, qui en est le point central et comme le germe de vie déposé dans son sein. Autour de ce noyau primitif de l'être, vient se déployer son existence phénoménale, qui manifeste au dehors la vie cachée au dedans. Mais entre l'existence développée et le noyau primitif de l'être, intervient un troisième élément qui les rattache l'un à l'autre, pour les retenir tous deux dans l'union la plus intime : c'est le rayon qui joint le centre à la circonférence, l'axe de cette sphère qui se développe autour du milieu qui l'attire ; c'est ce qui unit la matière à la forme, suivant le langage de l'école, ou ce qui fait passer l'être de la puissance à l'acte. De là, un premier rapport fondamental dans la nature des choses, rapport de l'intérieur à l'extérieur, du dedans au dehors.

Outre ce mouvement d'expansion qui l'entraîne en dehors, pour le concentrer de nouveau en dedans de lui-même, tout être créé est encore soumis à un mouvement d'ascension qui l'emporte à travers les différents états qu'il peut parcourir, pour le retenir néanmoins dans les conditions naturelles de son existence. C'est d'un pôle à l'autre que s'étend cette ligne, sur laquelle il s'élève et s'abaisse tour à tour ; et, par conséquent, un second rapport de haut en bas, et de bas en haut, vient se placer en lui, à côté de la relation primitive, entre l'intérieur et l'extérieur de ce mouvement intime, qui va du dedans au dehors et du dehors au dedans.

Appliquant ces principes à l'homme, Goerres trouve également en lui une triple réalité élémentaire et un double rapport fondamental. L'esprit se meut dans le corps par le souffle de vie. Bien qu'il n'y ait dans l'homme que deux substances réellement distinctes, la

substance spirituelle et la substance matérielle, il résulte néanmoins de leur union personnelle un principe de vie, qui disparaît de nouveau par le fait de leur séparation. Cette force vitale est le lien qui unit ce qu'il y a de plus intime dans la nature de l'homme, l'esprit, à ce qu'il y a de plus extérieur en elle, au corps ; c'est là ce rayon qui relie le point central à la circonférence, cet axe qui supporte la sphère de l'existence humaine. Goerres appelle l'âme ce point de jonction, ce terme intermédiaire entre l'esprit et le corps ; il prend ainsi ce mot dans le sens le moins large, comme désignant le souffle de vie qui retient la substance spirituelle et la substance corporelle dans l'unité d'une seule et même personne (1). C'est par ce milieu que s'opère le double mouvement d'ascension et de déclinaison, de concentration et d'expansion, qui détermine les deux rapports primitifs de la nature humaine. C'est au moyen de l'âme que l'esprit agit sur le corps, et que le corps réagit sur l'esprit; et cette double action de dedans au dehors, de la partie supérieure sur la partie inférieure, résume, avec la double réaction du dehors au dedans, de la partie inférieure sur la partie supérieure à travers la partie moyenne de son être, toute l'activité de l'homme.

Il y a donc, suivant Goerres, trois parties principales à considérer dans l'homme : la partie supérieure, qui est l'esprit, la partie inférieure, le corps, et enfin la partie moyenne ou l'âme. La vie intellectuelle réside principalement dans la partie supérieure de l'homme, la vie animale dans la partie inférieure, et la vie organique dans la partie moyenne. Or, la vie organique, comme la vie animale et la vie intellectuelle, doit trouver son expression extérieure dans un point central, qui puisse en

(1) Voir plus haut (Lactance, leç. VI°), l'opinion de Tertullien et de Lactance sur cette question (Note de l'éditeur).

être le milieu et servir de point d'appui à tout le système. Ce milieu extérieur, cet organe central est, pour la partie intellectuelle de l'homme, le cerveau, siège de la pensée et de tout ce qui s'y rattache ; pour la partie inférieure, le cœur, principe de la vie animale ; et pour la partie moyenne de l'homme, la colonne vertébrale, qui soutient tout le mécanisme de sa structure, et autour de laquelle viennent se mouvoir les différentes parties de ce tout organique, comme autour d'un axe commun qui les supporte, en les reliant entre elles. Or, ces trois systèmes se combinent ensemble et s'unissent l'un à l'autre par la liaison la plus étroite : c'est un flux et reflux continuel de l'homme supérieur à l'homme inférieur par la partie moyenne de son être; c'est un courant du dedans au dehors et du dehors au dedans, de haut en bas et de bas en haut, à travers la région intermédiaire de l'homme. Ces relations réciproques, jointes aux rapports que chacune des parties entretient avec les substances correspondantes et analogues qui l'environnent, constituent la vie de l'homme.

Tel est le résumé de l'*Anthropologie* de Goerres ; voilà les principes qu'il développe dans tout le traité préliminaire, où il considère l'homme comme la base naturelle du mysticisme, et le fonds primitif où se produisent les effets de cette culture supérieure. On peut ne point partager toutes les idées de cet illustre écrivain sur une matière si sujette à controverse; mais ce qu'on ne saurait lui contester assurément, c'est l'originalité de ses conceptions et la richesse de ses aperçus.

Ce tour ingénieux qu'il sait donner aux pensées les plus communes, et cette finesse d'observation qui lui fait découvrir les rapprochements les plus heureux, se retrouvent surtout dans le chapitre de la *Croix mystique*, où il montre, dans ce signe mystérieux de la religion,

la formule scientifique la plus féconde et la plus élevée :

« Il n'est pas de figure plus familière au mysticisme que celle de la croix; car c'est par ce signe que celui qui doit être son modèle et sa fin a vaincu le monde et qu'il en a rompu les charmes. Or, il est son modèle dans chacun des trois états que parcourt l'âme mystique; dans la période initiale qui la purifie, comme dans la période moyenne où elle s'élève au-dessus d'elle-même, et dans la période finale où elle se repose dans la joie et l'union. La croix, instrument de la mort du Christ, l'a suivi dans le tombeau, dont elle est sortie triomphante avec lui, pour l'accompagner dans sa gloire; la croix est de même le signe distinctif de tous ceux qui, marchant sur ses traces, meurent à la nature pour vivre à la grâce et jouir de sa gloire.

» Mais si nulle autre figure ne lui est plus familière que celle de la croix, le mysticisme doit se plaire à retrouver partout cette forme symbolique. Ainsi, pour l'âme mystique, la plante se développe en signe de croix, lorsqu'elle élève sa tige au-dessus des rameaux qui la croisent; elle voit l'oiseau voler en forme de croix, quand, la tête en avant et les ailes déployées, il traverse les airs. A ses yeux, le poisson retrace cette figure bien-aimée, lorsqu'il fend l'onde, et le cerf en courant à travers la montagne. Elle découvre même ce symbole mystérieux dans la nature de chaque être : elle voit la tête de la croix dans ce qu'il y a de plus intime et de plus profond, comme elle en voit le pied dans ce qu'il y a de plus extérieur et de plus infime; et, entre cette partie inférieure et la partie supérieure, s'étendra pour elle une région moyenne qui embrassera l'une et l'autre comme les deux bras de la croix relient entre eux la base et le sommet. La croix est donc ce signe, qui exprime le double rapport du haut en bas et du dedans au dehors,

qui caractérise chaque substance créée; et ainsi le point de vue scientifique et le point de vue mystique se confondent en un seul et même point central et lumineux, d'où l'œil saisit à la fois et sans peine les données de la science et les mystères de la religion.

» Le sens mystique du signe de la croix acquiert encore plus d'évidence et de clarté, quand le fidèle retrace sur lui-même cette figure symbolique. En signant le front, c'est la tête et toute la partie supérieure qu'il revêt du signe de la puissance du Père; c'est l'esprit, avec l'organe qui lui est propre, qui se trouve marqué de ce sceau divin. En imprimant ce cachet à la poitrine, c'est toute la partie inférieure de l'homme qu'il désigne au nom du Fils; c'est le cœur, avec tout le système matériel qui s'y rattache, qui paraît revêtu du caractère sacré. Enfin la partie moyenne de l'homme, son milieu organique, la région du sens et du mouvement, participe également à cette consécration mystique : le sceau de l'Esprit s'imprime en elle; et c'est ainsi qu'à ce signe mystérieux se rattachent, avec les rapports primitifs de la nature humaine, les différentes parties qui la constituent. »

Ce n'est là que la moindre partie de l'ouvrage de Goerres; et cependant il fallait s'y arrêter quelque peu, avant d'arriver au fondement religieux et historique du mysticisme et à son développement à travers les siècles chrétiens.

DEUXIÈME PARTIE

L'Incarnation du Verbe, fondement dogmatique du mysticisme chrétien. — Les divers moments de la vie mystique correspondent aux trois phases principales du mystère de l'Homme-Dieu. — Jésus-Christ, suprême idéal de l'union de l'âme avec Dieu. — Le miracle de la Pentecôte, fondement historique du mysticisme chrétien. — Doctrine du grand Apôtre sur ce sujet. — Deux causes extérieures ont surtout favorisé le développement du mysticisme dans l'Église : la solitude et le martyre. — Fleurs du désert : les merveilles de la Thébaïde, attestées par l'histoire, confirmées par la légende. — Le mysticisme devant les bourreaux. — La théurgie païenne en regard du mysticisme chrétien. — Saint-Denys l'Aréopagite. — Le mysticisme au temps des barbares : saint Benoît, la verte Erin, les apôtres du Nord. — Scot Erigène, en traduisant les œuvres de l'Aréopagite, ne sut pas éviter l'écueil du panthéisme. — Saint Bernard. — Un phénomène social du mysticisme : l'union du Pontificat et de l'Empire. — Le symbolisme du moyen âge.

Le fondement naturel du mysticisme nous est connu; c'est l'homme, sa nature et ses facultés. Mais si l'homme est le terme inférieur de ce rapport mystérieux, Dieu en est le terme supérieur; et, par conséquent, le mysticisme, en prenant terre sur cette rive étrangère, n'en communique pas moins avec les régions célestes, d'où il vient et où il va. Se jouant avec une merveilleuse facilité, entre la terre qu'il touche du pied et le ciel qu'il atteint du regard, il part de Dieu pour arriver à l'homme et retourner à Dieu, son point de départ et son point d'arrivée, son origine et sa fin. Donc, le fondement sur-

naturel du mysticisme, c'est Dieu; et c'est dans la religion, au cœur même du christianisme, qu'il faut chercher le principe et la source de la vie mystique.

Or, il est évident que le mystère le plus profond de la doctrine chrétienne est celui de la Trinité; et dès lors, c'est en lui que le mysticisme doit trouver son modèle et sa base. Mais, depuis la chute de l'homme, ce mystère est devenu inaccessible aux efforts de l'intelligence humaine, qui ne saurait y découvrir à la fois l'image et le fondement de la vie mystique. Comment celle-ci eût-elle pu projeter ses racines jusqu'en Dieu, dont l'homme restait séparé par une distance infinie? Il fallait donc qu'un nouveau mystère, un mystère réparateur, rapprochant l'homme de Dieu, rendît possible l'union mystique de l'âme avec la Divinité. Le mysticisme devait retrouver, dans l'Incarnation du Verbe, le suprême idéal dont il ne parvenait plus à lire les traits, ni à distinguer les formes dans la Trinité. En manifestant la vie cachée en Dieu, le Verbe incarné offrit en effet à l'âme mystique un modèle achevé, qu'elle pût réfléchir dans sa propre vie; et par conséquent, l'Incarnation du Verbe est le fondement surnaturel du mysticisme chrétien.

Mais comment le mystère de l'Incarnation est-il le fondement surnaturel de la vie mystique? Comment celle-ci peut-elle être le reflet de la vie de l'Homme-Dieu? C'est ce que Goerres établit avec cette largeur d'idées et cette élévation de langage, qui conviennent si bien à la grandeur de son sujet. Il distingue dans le mystère de l'Incarnation trois phases successives, qui répondent à autant de moments principaux dans la vie mystique. D'abord l'élément incréé descend vers l'élément créé, et l'union personnelle des deux natures s'accomplit dans l'Incarnation; de même la première condition de la vie mystique, c'est la descente de l'Esprit-Saint dans l'âme,

et l'union morale de Dieu avec l'homme par la grâce. L'Ascension du Verbe incarné, son retour vers les hauteurs d'où il était descendu, sa réunion avec le Père au sein de la gloire, terminent cette carrière mystérieuse; le mysticisme aussi, à son plus haut période, vient aboutir à l'union suprême de l'âme avec Dieu. Mais si le premier et le dernier moment de la vie mystique répondent parfaitement au terme initial et au terme final de l'Incarnation, il faut que la même harmonie éclate dans les termes intermédiaires, pour que l'Incarnation puisse être envisagée en tout point comme la base du mysticisme chrétien. Et de fait, le mystère permanent, qui s'accomplit de la Naissance à l'Ascension du Verbe, est le type du mystère permanent qui se poursuit dans l'âme mystique, depuis sa renaissance spirituelle jusqu'à son union définitive avec Dieu, but de ses efforts et terme de ses espérances. C'est ainsi que l'Incarnation du Verbe se réfléchit sur le mysticisme chrétien, qu'elle crée à son image, en lui communiquant un rayon de lumière surnaturelle et un souffle de vie divine.

Ce n'est point là une conception arbitraire, ou un vain caprice de l'imagination; c'est une vérité qui ressort de la nature intime du christianisme. Nier le mysticisme chrétien, c'est nier la religion même qui le reconnaît et le suppose; nier la relation qui existe entre la vie du Sauveur et celle de l'âme mystique, c'est oublier que du Verbe incarné découle toute lumière, tout don parfait; et par conséquent, le mystère de l'Incarnation est en réalité le fondement surnaturel du mysticisme chrétien. L'union de la divinité avec l'humanité dans le sein de la Vierge, n'est-elle pas le modèle de l'acte mystique par lequel Dieu s'unit à l'âme dans le mystère de la grâce? Mais c'est dans le cours de sa vie, plus encore qu'à l'instant de sa naissance, que le Verbe incarné s'est révélé comme

le type de l'âme mystique. Qu'est-il, en effet, de plus conforme aux vues miraculeuses de l'extase que cette intuition permanente, par laquelle l'Homme-Dieu voyait toutes choses dans leur essence la plus cachée, les effets dans leurs causes, les conséquences dans leurs principes, le passé et l'avenir dans l'immobilité du présent, l'espace tout entier comme ramassé sur un seul point? Et cette chaîne non interrompue de miracles, par lesquels le Sauveur prouvait l'empire absolu qu'il exerçait sur toute la création, ne se rattache-t-elle pas évidemment à cette série de faits merveilleux, qui, d'âge en âge, signalèrent la vie de ses fidèles serviteurs? C'est donc au plus profond du christianisme, dans le mystère même de l'Incarnation, que le mysticisme chrétien retrouve son origine, son milieu et sa fin.

Après avoir ainsi posé, dans l'Incarnation du Verbe, le fondement surnaturel du mysticisme chrétien, Dieu voulut qu'un acte solennel transmît aux hommes les dons célestes que son Fils venait leur communiquer. Car, loin d'en faire l'apanage exclusif de son humanité sainte, Jésus-Christ devait étendre ce privilège à tous ceux qui reproduiraient dans leur vie, au degré de la perfection, l'héroïsme de ses vertus. Or, pour que cette translation se fît d'une manière éclatante et digne de Dieu, il fallait que le genre humain fût initié aux voies mystiques, dans la personne des Apôtres, par l'action souveraine de l'Esprit-Saint. Le mysticisme chrétien, qui prenait son origine dans le dogme de l'Incarnation, devait entrer dans le domaine de l'histoire par le fait de la Pentecôte. Ce jour-là, en effet, il fit son apparition solennelle dans le monde, et, dès lors, s'offrant aux yeux des peuples étonnés, il vint marquer sa place sur la scène de l'histoire. L'ordre surnaturel, voilé pour le reste des hommes, se découvrit à ces âmes privilégiées, dont l'œil

mortel entrevoyait ici-bas le mystère des cieux; pour elles, l'antique domination de l'homme sur les forces de la nature s'était en partie rétablie; et sur l'échelle mystérieuse qui unissait de nouveau la terre au ciel, des anges terrestres, revêtus de corps mortels, descendaient les degrés pour révéler aux hommes les secrets de Dieu, et, les remontant de nouveau, se consolaient avec Dieu du néant et de la malice des hommes. Le mysticisme était fondé : le miracle de la Pentecôte en devenait le fondement historique, comme le fondement dogmatique se trouvait dans le mystère de l'Incarnation.

Mais si le mysticisme chrétien prend son point de départ historique dans le fait miraculeux de la Pentecôte, comment s'est-il développé à travers les siècles chrétiens? Quelles formes a-t-il revêtues? Sous quelles causes extérieures a-t-il grandi? Quels phénomènes a-t-il produits dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral? C'est l'objet des études de Goerres, dans le IIe livre de sa *Mystique*.

Le douzième chapitre de la première Épître aux Corinthiens énumère les différentes branches du mysticisme chrétien, dont il peut être considéré comme le code et la règle. Saint Paul a soin de rattacher tous ces dons extraordinaires au grand fait de l'effusion générale du Saint-Esprit sur l'Église : « Pour ce qui est des dons spirituels, mes frères, je ne veux pas vous laisser dans l'ignorance... Il y a bien diversité de dons, mais il n'y a qu'un même Esprit. Il a diversité de ministères, mais il n'y a qu'un même Seigneur. Il y a diversité d'opérations, mais il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous. Or les dons extérieurs de l'Esprit sont donnés à chacun pour l'utilité de tous. L'un reçoit de l'Esprit le don de parler avec sagesse; un autre reçoit du même Esprit le don de parler avec science; un autre reçoit le don de la

foi par le même Esprit; un autre reçoit du même Esprit la grâce de guérir les maladies; un autre le don des miracles; un autre le don de la prophétie; un autre le don de discernement des esprits; un autre le don de parler diverses langues; un autre le don de l'interprétation des langues. Or, c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons, selon qu'il lui plaît. » Saint Paul achève de retracer, au chapitre quatorzième de la même lettre, le tableau des dons si variés, qui forment la fleur du mysticisme chrétien.

La doctrine, que l'Apôtre expose avec tant de force et de clarté, n'est pas une vaine théorie, que l'expérience n'ait point confirmée; des faits sans nombre, consignés dans les récits les plus authentiques, prouvent, sans réplique, que la vie divine débordait en quelque sorte dans les premiers siècles du christianisme. Parcourez les *Actes des Apôtres*, on y marche à travers les miracles; à chaque pas éclate un nouveau prodige. Aux visions de saint Pierre succèdent les ravissements de saint Paul, et les extases de saint Jean viennent clore cette suite de merveilles qui signalent les temps apostoliques. Mais ce n'est pas aux premiers disciples du Christ que devait s'arrêter cette effusion mystérieuse des dons de l'Esprit-Saint. Saint Irénée, saint Justin, Origène, saint Grégoire de Nysse témoignent que les phénomènes de l'ordre mystique continuèrent à se produire, après que le dernier Apôtre eût rejoint son maître dans les délices de l'extase éternelle. Cependant deux causes extérieures contribuèrent surtout au merveilleux développement du mysticisme chrétien : la solitude et le martyre.

Entre la mer Rouge et les sables de la Libye s'étend, depuis Syène jusqu'à Memphis, une longue vallée, qui, resserrée entre deux chaînes de montagnes, finit par

s'élargir et se prolonge, d'un côté vers Alexandrie, pour se perdre dans les oasis, tandis qu'elle atteint vers l'ouest, par delà Héliopolis, jusqu'à l'isthme de Suez. C'est dans cette vallée fameuse du Nil, sur cette terre antique de l'Égypte, terre de merveilles et de mystères, au fond de ces déserts qui s'avancent vers l'Arabie et vers la Palestine, que le mysticisme chrétien choisit un lieu de retraite pour s'adonner aux exercices de la vie contemplative. De même qu'autrefois le prophète Élie était venu chercher, dans le désert de Jéricho, un abri contre les persécutions de Jézabel, ainsi beaucoup d'âmes, fatiguées du triste spectacle qu'offrait alors le vieux monde décrépit et chancelant, s'enfoncèrent dans la solitude, pour y goûter une paix que la société ne pouvait leur donner. L'ancienne Égypte, toute préoccupée des choses de la terre, s'efforçait en vain de retenir la vie qui lui échappait malgré elle. En prêtant toutes les apparences de la vie aux momies dont elle peuplait ses pyramides sépulcrales, elle semblait vouloir s'enchaîner à ces cadavres embaumés, qu'un souffle faisait tomber en poudre. Les solitaires de la Thébaïde, au contraire, n'aspirant qu'aux biens du ciel, cherchaient à rompre successivement tous les liens qui les attachaient à la terre ; ou plutôt transportant le ciel sur la terre, ils changeaient en paradis ces déserts, dont le reste des hommes fuyait les sombres horreurs ; et de fait, la terre de Mesraïm sembla devenir un nouvel Éden, quand la vie toute céleste des anachorètes chrétiens eut rétabli le commerce intime qui existait dans le principe entre Dieu et les hommes.

Les dons extraordinaires de l'Esprit-Saint ne pouvaient manquer à ces généreux disciples du Christ, et le miracle de la Pentecôte dut se répéter pour eux dans toute sa plénitude. Qu'y a-t-il, en effet, de plus merveilleux que

la vie des Paul, des Antoine, des Pacôme, des Macaire, des Arsène, et de tant d'autres, qui n'offrirent, dans leur longue carrière, qu'un tissu continuel de faits miraculeux? Jamais le mysticisme chrétien ne parut avec plus d'éclat et de fécondité. De même qu'autrefois, Dieu se promenait avec les premiers hommes, suivant l'expression pittoresque de l'Écriture, ainsi semblait-il converser familièrement avec ces hommes du désert, qui faisaient revivre l'innocence et la simple candeur du premier âge de l'humanité. Comment n'eussent-ils point acquis un pouvoir souverain sur les éléments de la nature, eux qui ramenaient dans toute sa perfection le règne de Dieu sur la terre? Comment n'auraient-ils pas triomphé des puissances des ténèbres, puisqu'ils effaçaient de leurs âmes jusqu'aux derniers vestiges du mal? C'est en acquérant sur eux-mêmes un empire absolu, qu'ils étendaient leur domination sur l'ordre extérieur : moins ils tenaient de la faiblesse humaine, plus ils participaient à la puissance divine. En rompant toute relation avec le reste des hommes, ils multipliaient leurs rapports avec Dieu, dont ils ressentaient d'autant plus l'influence qu'ils subissaient moins celle de la société. C'était là un avantage de la solitude, dont le silence perpétuel, concentrant toute l'activité de l'âme au dedans d'elle-même, fortifiait la vie de l'esprit, en affaiblissant celle des sens; tandis que, d'autre part, la règle sévère des anachorètes, affranchissant l'âme du joug de la matière, la rendait plus capable de recevoir les communications célestes. C'est ainsi que, sous le ciel de l'Orient, le mysticisme chrétien se développait dans la solitude du désert : sujet d'étonnement pour les païens et d'admiration pour les fidèles, qui contemplaient dans ce spectacle le triomphe de leur foi.

La réalité de ces phénomènes merveilleux n'est pas

moins certaine que leur variété ; et ce serait renoncer à maintenir la certitude historique sur un seul point, que de se refuser à l'évidence de témoignages si nombreux et si éclatants. C'est saint Jérôme qui raconte la vie de Paul l'Ermite, d'après le récit de témoins oculaires ; c'est saint Athanase qui rapporte les actions de saint Antoine, son contemporain. C'est par les écrits de ces grands hommes que nous apprenons les guérisons subites, les lumières extraordinaires, les fréquentes extases, les prévisions surhumaines qui se rencontrent dans la vie des Pères du désert. Sans doute, l'imagination a dû parfois embellir ces faits, et la légende prendre sa place à côté de l'histoire : la solitude, embaumée par le parfum de tant de vertus et transformée en un temple d'où s'échappaient sans cesse des cantiques nouveaux, prêtait si fort à l'exaltation des facultés de l'âme ! L'ignorance des causes naturelles qui modifient si souvent l'aspect de ces grandes scènes de la nature, les illusions d'optique, si ordinaires dans ces contrées où le soleil plus ardent produit des effets merveilleux, devaient donner plus d'une fois les apparences du miracle à des accidents purement physiques. Si Mutius le solitaire sort de sa retraite pour arrêter le soleil prêt à se coucher, ne serait-ce pas qu'une puissante réfraction eût pris les couleurs d'un pareil prodige, dans l'imagination de Bessarion qui nous en a transmis le souvenir? Si les frères de Palestine voient du rivage s'élever au-dessus de la mer des îles chimériques et des palais imaginaires, ou bien un lac immense se dérouler soudain devant eux pour répéter dans ses eaux des bouquets de dattiers et de sycomores, ne serait-ce pas le phénomène du mirage, que parfois leur esprit, uniquement occupé de l'ordre surnaturel, aurait pris pour une illusion de l'Esprit tentateur ? Et la légende elle-même, cette poésie

mystique de l'histoire, n'est-ce pas un mirage continuel, qui reflète les nuances et les formes des lieux qui l'ont vue naître? Passant de cellule en cellule, le récit populaire devait porter l'empreinte des diverses contrées qu'il avait parcourues, et recueillir sur son passage toutes les fleurs que de pieuses traditions y semaient à pleines mains. Voilà la légende et sa signification historique; loin de porter atteinte à la certitude du mysticisme chrétien dans le désert, elle l'augmente et la fortifie; car, en se jouant avec tant d'assurance au milieu de ces faits surnaturels, elle ne fait qu'attester combien peu ils étaient rares à l'époque dont elle retrace le caractère et l'esprit.

Pendant que la religion chrétienne combattait ainsi le paganisme de la chair par le mysticisme ascétique dans les solitudes de la Thébaïde, elle opposait aux violences de ses persécuteurs l'héroïsme de ses martyrs. Ce n'est plus loin du monde, dans les exercices de la vie contemplative, mais au plus fort de la mêlée, dans les combats de la vie active et sous les coups d'une société ennemie, que le christianisme allait déployer sa merveilleuse énergie. Livré à un sombre désespoir, par l'effet des maximes stoïciennes, ou bien tombé en pourriture sous l'action dissolvante des doctrines épicuriennes, le paganisme avait fait alliance avec les empereurs romains pour arrêter les progrès du nouveau culte.

La politique impériale avait répondu au cri de détresse de l'idolâtrie en péril. Après avoir bu à longs traits le sang des autres peuples, et s'être enivré de son propre sang dans les fureurs des guerres civiles, le peuple romain, en qui les combats de gladiateurs avaient étouffé tout sentiment d'humanité, dut trouver ses délices à se baigner dans le sang des martyrs. On vit alors se produire sur la scène du monde, un spectacle

inconnu jusqu'alors dans les annales de l'histoire : « des milliers d'hommes embrasser une religion pour en être les martyrs, et craindre bien moins la cruauté des juges que leur compassion. » C'est pourquoi Tertullien ajoutait, en s'adressant aux magistrats de l'empire : « A mesure que vous nous moissonnez, nous renaissons en plus grand nombre, sous la faux du moissonneur. C'est une semence féconde que le sang des chrétiens ! »

Expression la plus élevée du sacrifice de l'homme à Dieu, le martyre chrétien, plus encore que le combat de la chair dans les solitudes du désert, devait être favorisé de grâces extraordinaires. Vaincu par la souffrance, le corps cédait facilement à l'empire de l'âme élevée au dessus d'elle-même, et la voix du sang s'éteignait promptement dans cette agonie suprême, où l'esprit, dégagé des liens de la matière, luttait seul de force et de courage avec les persécuteurs. Tandis que l'anachorète ne parvenait à délivrer l'âme des entraves du corps, qu'après une discipline longue et sévère, le martyr franchissait d'un pas la carrière qui le séparait du but. Une fois maîtresse d'elle-même, l'âme, après avoir résisté aux premiers tourments, entrait rapidement dans les voies mystiques, et alors les ravissements de l'extase tempéraient souvent l'ardeur des supplices, ou brisaient entièrement l'aiguillon de la douleur. Les païens, étonnés de cette constance invincible, ne savaient à quelle cause attribuer le changement subit qui s'opérait dans les généreux athlètes. Ils ignoraient la force divine qui établissait les martyrs dans un ordre surnaturel, supérieur à toutes les conceptions humaines : aussi restaient-ils stupéfaits, à la vue d'un spectacle qui confondait leur rage en lassant leur patience.

Rien de plus surprenant en effet que les phénomènes mystiques qui se produisaient au supplice des martyrs.

Tantôt, c'étaient les éléments de la nature qui semblaient respecter en eux une puissance invisible; tantôt, c'étaient des visions prophétiques qui ranimaient leur courage en adoucissant leurs peines, ou bien des apparitions qui venaient les consoler au milieu de leurs tourments. Les Actes des Martyrs n'attestent pas moins que les Vies des Pères du désert combien le mysticisme chrétien était fécond en merveilles dans ces siècles primitifs, où, plus rapproché de sa source, il semblait réunir plus d'éclat à plus de pureté. C'est ainsi qu'en partant des mystères de l'Incarnation et du miracle de la Pentecôte, il trouva, dans la solitude et dans le martyre, deux causes puissantes qui l'élevèrent rapidement au plus haut degré de splendeur et de perfection.

Mais si le martyre et la solitude faisaient éclater la puissante fécondité du mysticisme chrétien, il fallait également que la science, remontant des effets à leurs causes, réduisît en théorie les données de l'expérience, et fît naître à côté des merveilles du mysticisme pratique les lumières du mysticisme spéculatif. Cela était d'autant plus nécessaire que la philosophie païenne, ayant saisi le côté profondément mystique du christianisme, avait imaginé un ascétisme philosophique qui pût, au moyen des pratiques de la théurgie, élever ses adeptes jusqu'à l'union totale avec Dieu. Appelant à leur aide les mythes de la Perse, les oracles de la Chaldée et les rêveries de l'Inde, les néoplatoniciens revêtaient ces conceptions orientales des formes séduisantes que l'esprit hellénique mettait au service de leur activité. Le disciple de Plotin, de Jamblique et de Porphyre devait s'absorber dans la substance divine, comme le maître absorbait toutes les doctrines et tous les cultes de l'ancien monde dans l'abîme du panthéisme. C'était là une tendance mystique fortement prononcée et hautement

avouée ; et ce n'est pas une preuve légère du génie de ces derniers représentants de la philosophie grecque, que d'avoir compris la nécessité d'opposer, aux réalités vivantes du mysticisme chrétien, les apparences trompeuses du mysticisme païen.

Les défenseurs du christianisme ne se méprirent pas sur la portée de l'attaque, et dirigèrent tous leurs efforts contre la nouvelle philosophie. Les Pères de l'École chrétienne d'Alexandrie, s'attachant davantage à la partie métaphysique et spéculative de la religion, démontrèrent que la doctrine chrétienne dépasse en profondeur et en élévation tous les systèmes de la Grèce et de l'Orient. D'autres, moins hardis et plus positifs, comme les Pères de l'École d'Antioche et de l'École d'Édesse, relevèrent plutôt l'absurdité du néoplatonisme, en mettant à nu le ridicule de ses fables et l'incohérence de son tissu doctrinal. L'Occident tout entier suivit cette dernière voie, dans laquelle se signalèrent surtout les écrivains de l'Église de Carthage ; et le mysticisme néoplatonicien, aux prises avec le génie synthétique des uns et l'esprit analytique des autres, dut se dissoudre rapidement et tomber en ruines en face du christianisme triomphant.

Cependant la lutte, engagée entre la philosophie grecque et la doctrine chrétienne, devait également mettre en relief le côté mystique du christianisme. Si, d'une part, elle faisait briller au grand jour la supériorité de la religion au point de vue du dogme et de l'histoire, elle ne devait pas moins servir à consolider le mysticisme chrétien sur le terrain de la science. C'est là, en effet, le sens et la portée des écrits de Denys l'Aréopagite qui, formant un traité complet de théologie mystique, jouirent d'une immense célébrité dans les premiers siècles de l'Église. Œuvre collective ou particulière, ces livres, à quelque époque qu'on les fasse

remonter, n'en sont pas moins remarquables, parce qu'ils sont l'expression doctrinale du mysticisme chrétien, dont les phénomènes se répétaient si souvent dans cet âge fameux. Se rattachant à l'apôtre saint Paul et à la doctrine qu'il expose dans la première Épître aux Corinthiens, ces ouvrages s'appuient sur les principes les plus sûrs pour développer les idées les plus élevées. Goerres les partage en trois classes, suivant qu'ils s'occupent de Dieu et de sa vie intime, ou qu'ils traitent de l'action extérieure de Dieu sur les créatures visibles et invisibles, ou bien qu'ils se rapportent à l'union définitive des hommes avec Dieu, leur fin dernière. Le livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* enseigne qu'il y a trois degrés à franchir, pour arriver au terme des voies mystiques : celui de la purification, celui de l'illumination et celui de la consommation. L'auteur met à cette exposition toute la clarté et toute la netteté désirables. C'est ainsi que les écrits de Denys l'Aréopagite assurèrent au mysticisme spéculatif une base scientifique, que les siècles suivants se chargèrent d'élargir et de fortifier.

C'était alors le moment où la société ancienne, s'affaissant sur elle-même, tendait à disparaître pour faire place à un monde nouveau. La vie se retirait peu à peu de ce grand corps, dont les efforts impuissants ne faisaient que différer la mort en prolongeant l'agonie. Rome s'en allait avec le paganisme qu'elle venait d'abriter sous les plis de la pourpre impériale, et le dernier des Césars semblait avoir emporté dans la tombe, avec les statues des dieux, les débris des faisceaux consulaires. Une tempête soudaine menaçait de changer la scène de l'histoire, comme autrefois le déluge avait renouvelé la face de la terre, en balayant jusqu'aux derniers vestiges d'une race coupable ; rien, sinon l'Église, ne devait rester debout : elle seule allait se trouver en face de peuples nouveaux. Le

christianisme et la barbarie se rencontraient pour la première fois; et, après avoir fait éclater sa force de résistance dans trois siècles de luttes contre une vieille société, l'Église allait essayer sur des nations jeunes, mais sauvages, sa vertu créatrice et sa puissance de transformation.

Or, il en est des peuples comme des individus : les uns et les autres franchissent à peu près les mêmes degrés dans le cours de leur existence. Donc, pour pénétrer au fond du mystère de la vie chrétienne, il fallait que la société nouvelle subît les mêmes phases que toute âme qui s'efforce d'arriver à l'union parfaite avec Dieu ; et par conséquent, après s'être purifiée dans le baptême de l'épreuve, elle devait s'élever, à la clarté des lumières divines, jusqu'au sommet de l'échelle mystérieuse qui unit le ciel à la terre. Car c'est là le triple degré par lequel l'âme monte vers Dieu ; elle passe par l'épreuve qui la purifie avant de recevoir le rayon du ciel qui doit, en l'attirant vers Dieu, consommer son union avec lui. Ainsi, la société nouvelle, qui succédait à l'ancien monde, devait traverser cette triple période, avant d'aboutir au terme que la Providence assignait à ses efforts. Telles furent en effet son histoire et sa vie.

L'invasion des barbares fut le baptême de sang qui rajeunit le vieux monde, en le purifiant et en le régénérant. Parti des forêts du Nord, des steppes de l'Orient ou des déserts du Sud, le flot soulevé par la main de Dieu se répandit sur toute l'Europe, entraînant sur son passage les débris de la civilisation romaine. L'Occident parut un moment abîmé dans le déluge universel qui étendait ses ravages à mesure qu'il gagnait du terrain. Or, que devint, au milieu de ce bouleversement général, le christianisme, et avec lui la vie mystique qu'il avait créée dans le monde et dont les phénomènes merveil-

leux brillaient, depuis trois siècles, au sein du paganisme, avec d'autant plus d'éclat que les ténèbres y étaient plus épaisses et la nuit plus profonde ?

Le christianisme ne se démentit point en face des barbares, et la grande invasion, en ouvrant devant lui une ère de travaux et de combats, fut également pour lui le signal du triomphe. Non moins fécond en merveilles, au milieu des forêts de la Germanie, qu'autrefois dans les solitudes du Nil ou bien sous le glaive des persécuteurs, le mysticisme chrétien s'implanta rapidement sur la terre d'Occident, comme il avait jeté ses racines dans le sol oriental. Benoît répète au mont Cassin les prodiges dont les déserts de la Thébaïde semblaient s'être réservé le secret ; à sa voix, de nombreux disciples vont porter la règle du maître dans toutes les parties du monde connu, et l'effusion mystérieuse des dons de l'Esprit-Saint les suit sur toutes les plages et sous tous les climats. L'Ordre de saint Benoît parut aux yeux du monde comme une arche tutélaire destinée à reçueillir dans son sein tous ceux qui cherchaient, loin du naufrage, un abri contre les flots et un refuge contre la tempête.

Mais nulle part le mysticisme contemplatif ne poussa plus de fleurs et ne produisit plus de fruits qu'en Irlande. Située à l'extrémité du théâtre des invasions, la verte Érin avait trouvé contre les barbares, dans son éloignement même, un rempart qui déjà l'avait protégée contre les Romains. La vie religieuse, et avec elle le mysticisme contemplatif, s'y réfugia comme dans un lieu sûr, où l'Église semblait avoir établi ses quartiers d'hiver, jusqu'à ce que des temps meilleurs et un ciel plus serein lui permissent de faire ressentir à toute l'Europe sa bienfaisante chaleur. C'est de là, de cette île si fertile en saints, que devaient sortir des milliers d'apôtres pour

initier les peuples au mystère de la vie surnaturelle, en offrant dans la durée de leur vie une série continuelle de faits miraculeux.

L'apostolat chrétien qui alors, comme aux premiers jours de l'Église, devait ranger les peuples sous l'étendard de la foi, allait voir également les mêmes prodiges se renouveler en sa faveur. Il convenait, en effet, qu'un commerce plus intime avec Dieu répandît sur les nouveaux missionnaires les lumières qui devaient jaillir de leur sein au milieu des nations barbares. Dieu n'y manqua point. Rien de plus merveilleux que les œuvres apostoliques de saint Boniface ou les visions prophétiques de saint Anschaire. Le miracle de la Pentecôte se continuait pour eux, et pour tant d'autres qui travaillaient à leur suite à purifier la société nouvelle des erreurs anciennes et à substituer, au vieux levain de la corruption, un principe de vie surnaturelle et divine.

Ce n'était pas uniquement le mysticisme pratique qui se développait pendant cette terrible époque, où le monde chrétien, passant par le feu de l'épreuve, s'épurait au creuset des tribulations. A côté des phénomènes merveilleux qui se produisaient au milieu des douceurs de la vie contemplative, ou bien dans les travaux de la vie active, la science continuait à élever l'édifice destiné à réunir toutes les parties du mysticisme spéculatif et théorique. En traduisant les œuvres de Denys l'Aréopagite, sur l'invitation de Charles le Chauve, Scot Érigène répandit dans l'Occident les doctrines mystiques, dont il se fit plus tard l'organe dans son propre ouvrage intitulé : *De la division de la nature*. Mais alors parut l'écueil que faisaient pressentir les livres de l'Aréopagite, et le panthéisme essaya de remplacer l'union mystique de l'âme avec Dieu par la confusion absolue du Créateur et

de la créature. Érigène ne sut point éviter cet écueil. En proclamant dès l'abord que la religion et la philosophie sont identiques, il ne devait point tarder à identifier l'homme avec Dieu ; c'est ce qu'il fit effectivement, lorsqu'il ne craignit point d'avancer que tout est Dieu et que Dieu est tout. Aussi, plusieurs conciles condamnèrent-ils ses écrits. Néanmoins, sa science prodigieuse lui valut l'admiration de ses contemporains, qui louaient son génie en blâmant ses écarts. Et, de fait, cet esprit pénétrant et élevé détermine, avec une sagacité merveilleuse, les divers degrés par lesquels l'âme s'élève jusqu'à l'union parfaite avec Dieu. Mais toujours le panthéisme vient s'offrir à ses yeux comme un fantôme importun qu'il ne parvient pas à chasser de sa présence : image frappante de cette période de trouble et de confusion, où la science n'était, pour des peuples encore au berceau, qu'un instrument dangereux, qui trop souvent blessait les mains inhabiles qui s'en servaient.

Enfin, le flot passa et l'orage se tut. L'invasion des barbares avait fait place à une période moins agitée, et les nations européennes cherchaient à l'envi, dans le calme de la paix, les moyens de s'organiser pour rentrer dans un état plus stable et plus régulier. La terre parut entièrement renouvelée, quand les eaux se furent retirées et que la colombe eut apporté aux hommes le rameau d'olivier qui présageait la fin de leurs maux.

Mais lors même que le fleuve fut rentré dans son lit, son cours n'en fut pas plus paisible, et les vents continuèrent à rider sa surface. Sortie du chaos où l'avait plongée un moment l'invasion des barbares, l'Europe chrétienne travaillait lentement à dégager les éléments de vie qui pouvaient assurer sa puissance et sa durée.

Le Pontificat et l'Empire, ces deux forces vitales de la société nouvelle, cherchaient dans une lutte ardente à régler leurs droits respectifs; et tandis que l'État était en travail de sa constitution définitive, l'Église bannissait du sanctuaire les désordres que les races barbares venaient d'y introduire.

Bien qu'éloignée du but qu'elle doit atteindre, la société semble pressentir sa grandeur future; elle s'éclaire de plus en plus sur sa véritable fin. Le mysticisme aussi dut prendre un nouvel essor, dans cet élan général des esprits vers les régions de la foi. Comme la société dont il portait l'empreinte et le caractère, il dut se personnifier alors dans quelque grande figure historique, qui réunît toute sa puissance, en exprimant tous ses traits. Ce personnage unique, expression la plus élevée de son siècle, aussi bien que du mysticisme chrétien, dans cette période de travail et de formation, c'est saint Bernard.

Ce grand homme acquit rapidement un empire absolu sur lui-même. En réduisant la vie des sens aux dernières limites de la nature, il franchit bientôt le premier degré qui conduit aux voix mystiques, et dès lors sa carrière ne fut marquée que par des prodiges. Il domptait les éléments physiques, comme il subjuguait le cœur des hommes. Le don des miracles lui semblait inné, tant il lui était naturel. Son voyage à travers l'Allemagne et l'Italie fut plutôt un triomphe qu'une course ordinaire: on eût dit le Sauveur parcourant la Galilée et la Judée, et guérissant les infirmités dans le peuple. Sa vie tout entière fut un phénomène mystique dont la durée ne diminua point l'éclat. Sa personne se réfléchit dans ses écrits, comme dans un miroir fidèle qui en reproduit l'image: on y ressent cette douce chaleur, qui pénétrant sa grande âme, s'échappait de son œil enflammé; et le sourire qui

animait ses lèvres inspirées paraît se dépeindre dans ce langage si suave d'onction qui, coulant de sa bouche, débordait sous sa plume. Qui mieux que Bernard aurait pu réunir dans sa vie toutes les merveilles du mysticisme pratique, et dans ses ouvrages tous les mystères du mysticisme spéculatif? Bien que célébrant avec enthousiasme, dans ses nombreux écrits, l'union mystique de l'âme avec Dieu, il sut éviter avec le plus grand soin l'écueil du panthéisme, contre lequel avait échoué le génie philosophique d'Érigène. Quelque intime que fût pour lui cette union de la volonté humaine avec la volonté divine, il se garda bien d'y voir jamais une union substantielle de l'âme avec la divinité. C'est ainsi qu'en renfermant sa doctrine dans les bornes de la vérité, il mérita de rester le type le plus pur et le plus élevé du mysticisme chrétien, dans cet âge intermédiaire qui devait élever la société nouvelle, régénérée et purifiée, jusqu'au plus haut période de la vie surnaturelle et divine.

Le mysticisme chrétien parut, en effet, avoir atteint son apogée, lorsqu'il eut pénétré toutes les parties de l'édifice social, du sommet à la base, et que d'une extrémité à l'autre, il eut fécondé la terre d'Occident de sa sève vivifiante. Ce qu'il avait produit jusqu'alors dans l'individu, il l'étendit à toute la société, qui offrit dans sa constitution même un phénomène mystique, mille fois plus étonnant que l'union particulière de l'âme avec Dieu ; l'union du Pontificat et de l'Empire dans l'harmonie d'un même corps social. L'Empire était au Pontificat ce que la chair est à l'esprit, ce que l'homme extérieur est à l'homme intérieur ; et de même que l'homme arrive, par le combat de l'esprit avec la chair, à l'union mystique de l'âme avec Dieu, ainsi la société avait débuté par la lutte du Pontificat et de l'Empire, avant d'a-

boutir à l'union suprême de l'un avec l'autre dans les hautes régions du pouvoir. Le couronnement de ces efforts ne devait pas être l'absorption du Pontificat par l'Empire, ni de l'Empire par le Pontificat; comme aussi dans l'homme, l'union mystique n'absorbe jamais la personnalité dans le gouffre du panthéisme. Le beau idéal de la société ne pouvait être davantage la séparation complète et exclusive du Pontificat et de l'Empire; de même que l'âme, arrivée au terme des voies mystiques, ne maudit point la matière, comme le dualisme manichéen. Mais l'Empire, sans renoncer à la sphère d'activité qui lui est propre, devait s'unir au Pontificat par les liens les plus étroits, comme l'âme s'unit à Dieu, sans se dépouiller de son libre arbitre ni de sa personnalité. C'est ainsi qu'au moyen âge, le mysticisme chrétien sut imprimer dans l'organisation même de la société une image frappante du phénomène merveilleux qu'il produit dans les profondeurs de l'âme humaine.

Mais si le mysticisme chrétien brillait alors au centre même de la société nouvelle, il rayonnait également sur la circonférence, dont il éclairait tous les points de sa vive lumière. Il inspirait l'idée toute mystique des croisades ; il unissait dans la chevalerie l'élément mystique à l'élément humain, par un code de lois moitié religieuses et moitié politiques. L'architecture lui élevait, dans ses magnifiques cathédrales, des monuments que la peinture et la sculpture venaient tour à tour enrichir de leurs chefs-d'œuvre symboliques ; la science créait dans la *Somme* de saint Thomas un vaste ensemble dont l'élément mystique pénétrait les détails ; et, dans la *Divine Comédie* de Dante, la poésie elle-même parut une vision qui recouvrait les plus hautes vérités morales sous les voiles de l'allégorie. Mais ni le symbolisme mystérieux des cathédrales du treizième siècle, ni le

génie profondément mystique de Thomas d'Aquin, ni le poème allégorique d'Alighieri, cette triple expression de la poésie, de la science et de l'art au moyen âge, ne révèlent le mysticisme chrétien, avec autant de force et de clarté que la vie de saint Dominique et de saint François d'Assise. Ce fut moins un commerce habituel avec les hommes qu'un rapport permanent avec Dieu; ils conversaient dans le ciel plutôt qu'ils ne touchaient à la terre. S'échappant de leur sein comme d'une source abondante, le mysticisme chrétien parut s'épancher sur leurs nombreux disciples, pour faire resplendir en eux ses dons les plus éclatants, tandis que, d'autre part, la science lui prêtait ses formes les plus rigoureuses sous la plume de saint Bonaventure, de Hugues et de Richard de Saint-Victor.

C'est ainsi que le mysticisme chrétien, prenant son assise dogmatique dans le mystère de l'Incarnation et son point de départ historique dans le miracle de la Pentecôte, avait fait son entrée solennelle dans le monde; et là, ayant trouvé devant lui la solitude et le martyre, il se développa rapidement sous l'influence de ces deux causes extérieures; puis enfin, mis en face d'un monde nouveau, que la Providence ouvrait à ses efforts, il suivit la société dans cette longue épreuve qui marqua ses premiers pas, grandit avec elle lorsque des jours meilleurs vinrent luire sur sa destinée, pour atteindre avec elle au plus haut degré de puissance et de splendeur.

Là, s'arrête le tableau historique du mysticisme chrétien, dont Goerres a fait l'objet du deuxième livre de son ouvrage. Nous n'avons fait qu'esquisser rapidement un sujet que l'auteur a traité plus au long. Il n'a point jugé à propos d'étendre ce travail à l'époque moderne; et nous l'en félicitons, car il est difficile de hasarder des

vues générales sur des temps dont nous voyons le commencement sans en prévoir la fin (1).

(1) Il est regrettable que le jeune chapelain de Sainte-Geneviève, se bornant à l'examen de la mystique divine, n'ait pu continuer cette remarquable étude sur le livre de Goerres. D'autres travaux sans doute, en particulier les conférences, qu'il donnait chaque dimanche à la jeunesse des écoles, occupaient son talent et son activité. On eût aimé voir cette plume, déjà sûre d'elle-même, analyser en quelques pages et discuter avec méthode les théories de l'auteur allemand sur la mystique naturelle et la mystique diabolique (Note de l'éditeur).

COURS DE PHILOSOPHIE

FAIT A L'ÉCOLE DES CARMES DE PARIS, ANNÉE 1850-1851

Ces fragments de leçons, faites à l'école des Carmes, en 1850, *par un jeune prêtre de vingt-trois ans, n'étaient pas, dans la pensée de l'auteur, destinés au grand public. Mgr Freppel, si sévère pour les œuvres de sa plume, et si respectueux de ses lecteurs, n'aurait jamais consenti à faire imprimer ces notes, au moins sous la forme imparfaite qu'une rédaction rapide avait dû leur laisser. Il nous semble pourtant que la mémoire de l'illustre écrivain n'aura pas trop à souffrir de cette publication, dont l'intérêt ne saurait échapper à personne. Quand un homme a fourni, dans les lettres et dans l'éloquence, une brillante carrière, on se reporte volontiers vers ses premières années, on interroge avec curiosité ses débuts, on se plaît à étudier en lui le développement de la pensée et les progrès du style. D'ailleurs ces essais de jeunesse ne sont point à dédaigner. S'ils ne révèlent pas encore la maturité du talent, ils dénotent*

déjà, dans l'abbé Freppel, l'activité sérieuse de l'esprit, la passion du travail, le goût des fortes études, une dialectique serrée, toutes ces qualités qui, de bonne heure, ont fait présager un maître de la parole et de la plume. Malheureusement, nous n'avons pu, malgré toutes nos recherches, retrouver plusieurs leçons du cours de 1850; *et il est probable que cette lacune ne sera jamais comblée.*

(*Note de l'éditeur.*)

FRAGMENTS SUR L'HISTOIRE

DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE [1]

DEUXIÈME LEÇON [2]

POTAMON — AMMONIUS SACCAS

La ville d'Alexandrie, fondée par Alexandre le Grand, devient le confluent des doctrines orientales et des systèmes de la Grèce. — L'école d'Alexandrie, sous les Lagides, s'occupe presque exclusivement de littérature et de philologie. — En face du christianisme, elle prend un autre caractère et se fait éclectique. — Discussion de textes à propos de Potamon : ce philosophe a-t-il été le maître ou le

(1) En 1850, l'école d'Alexandrie était à l'ordre du jour. Deux ouvrages, d'esprit tout différent, l'*Histoire de l'École d'Alexandrie*, de M. Jules Simon (1844-1846), et celle de M. Vacherot (1847-1851) passionnaient vivement la critique : autant le premier s'efforçait d'être impartial à l'égard de l'Église, autant le second s'obstinait à chercher, près des Alexandrins, des arguments contre les dogmes catholiques. On ne saurait donc s'étonner que M. l'abbé Freppel ait fait de cette école fameuse le sujet de ses premiers cours. Plus tard, quand il fut professeur d'éloquence sacrée à la Sorbonne, il eut souvent l'occasion de revenir sur les doctrines et sur les philosophes qui l'avaient occupé tout d'abord. On peut voir, en particulier, *Saint Justin, Saint Irénée et l'éloquence chrétienne dans la Gaule pendant les deux premiers siècles, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène.*

(Note de l'éditeur.)

(2) 30 octobre 1850. — Le premier cours, qui devait servir d'introduction, ne se trouve plus dans les papiers de Mgr Freppel.

(Note de l'éditeur.)

disciple de Plotin? Traces d'éclectisme dans sa théorie de la connaissance, dans sa métaphysique, sa physique et sa morale. — Ammonius Saccas est proprement le fondateur de l'école d'Alexandrie. — Est-il vrai qu'il fut tout d'abord chrétien, comme le prétend Eusèbe? — Il essaye de concilier Platon et Aristote; son système est nettement éclectique.

Messieurs,

La première question qui se présente à nous dans l'histoire critique de l'éclectisme alexandrin, c'est de savoir pourquoi et comment la ville d'Alexandrie est devenue le théâtre du mouvement philosophique dont nous devons étudier l'origine, les progrès et les destinées. Quelles sont les causes historiques, qui ont transplanté en Égypte des doctrines que la Grèce avait vues naître et se développer dans son sein? D'où vient que Alexandrie s'est substituée à Athènes, comme foyer des lumières, au deuxième siècle avant l'ère chrétienne? Quelle est la raison de ce déplacement du centre intellectuel de l'ancien monde, de ce changement de scène scientifique et littéraire? Il nous importe de nous rendre compte de ce phénomène moral, avant d'examiner le système qui s'est produit dans la capitale de l'Égypte.

L'expédition d'Alexandre en Asie a été la cause principale de ce développement de la science sur la terre antique des Pharaons. Sans doute, il était dans les desseins de la Providence que cet illustre génie rapprochât les deux continents, et fît participer l'Orient à la civilisation plus avancée des Hellènes. Le grand fait de la conquête de l'Asie, par le héros macédonien, nous donne la solution du problème qui s'est offert à nos recherches. Alexandre transporta les idées et les doctrines de la Grèce sur le sol asiatique, et la fusion qui devait s'opérer, entre le monde oriental et le monde occidental, est déjà comme en germe dans cet échange de lumières entre les deux

peuples. Ce n'est pas la dernière fois, Messieurs, que Dieu s'est servi de l'épée d'un conquérant pour civiliser les nations. Ainsi, plus tard, Charlemagne allait-il promener sur toute l'Europe, avec ses armes victorieuses, les bienfaits de la civilisation franque; ainsi notre gloire militaire, au dix-septième siècle, devait-elle servir à propager dans le monde les monuments de notre génie littéraire. Alexandre donc commença ce rapprochement entre les idées de l'Occident et les doctrines de l'Orient, et prépara le mélange des unes et des autres. Et quel fut, Messieurs, le point central de ce grand mouvement? quel fut le confluent de ces deux courants distincts? C'est sur les côtes de la Méditerranée, entre la Grèce, l'Asie-Mineure et l'Afrique, à Alexandrie, bâtie par le conquérant, que vinrent se concentrer les lumières des trois continents. Alexandrie était merveilleusement propre à servir d'entrepôt aux produits du génie grec et de l'esprit asiatique, à unir les deux sociétés par les liens des mêmes doctrines. C'est d'Alexandrie que la science antique combinée pourra rayonner sur tout l'ancien monde; les peuples s'y donneront rendez-vous, pour opposer ce dernier boulevard à la société nouvelle, qui déjà faisait triompher son évangile et sa croix.

Si je ne me trompe, Messieurs, vous vous expliquez déjà en partie pourquoi ce fut à Alexandrie, et non pas ailleurs, que le dernier grand système philosophique prit naissance; il en devait être ainsi dès que, par le fait des circonstances extérieures, cette ville avait concentré en elle toutes les connaissances de l'ancienne société, et rallié sous ses murs les derniers défenseurs d'une civilisation vieillie, mais vivante encore par le souvenir de Périclès, d'Aristote et de Platon.

Toutefois, Messieurs, je vais essayer de mettre encore plus à nu, s'il est possible, la racine de ce remarquable

événement, et je retracerai dans une brève analyse les tentatives du génie grec et de l'esprit oriental, travaillant de concert, avant d'enfanter l'éclectisme.

Je vous ai rappelé que Alexandre avait le premier jeté les fondements de la grandeur future de sa colonie égyptienne. Après sa mort, ses successeurs continuèrent son œuvre, et Alexandrie, sous les Lagides, acquit toujours plus d'importance et de renommée. Le fils de Lagus, Ptolémée Soter, continua à transporter dans la capitale de son royaume la civilisation et les lettres grecques. Avec le secours de Démétrius de Phalère, il fonda la Bibliothèque et le Musée d'Alexandrie. Celle-ci fut portée du premier coup à deux cent mille ouvrages, et un palais, le Bruchéion, fut affecté à cette collection. Sous Ptolémée III, le Bruchéion ne suffit déjà plus, et le temple de Sérapis contint bientôt une seconde bibliothèque, non moins considérable que la première. Le Sérapéion renfermait au moins quatre cent mille volumes, quand il fut brûlé dans l'incendie de la flotte de César, quarante-sept ans avant Jésus-Christ. Le temple de Sérapis fut presque entièrement renversé sous Théodose, et enfin, comme vous savez, le calife Omar acheva d'anéantir tout ce qui restait de la Bibliothèque d'Alexandrie. Ces détails ne laissent pas que d'avoir leur importance, parce qu'ils servent tous à nous expliquer pourquoi l'éclectisme du deuxième siècle de l'ère chrétienne eut son siège principal à Alexandrie.

Une institution différente, il est vrai, mais parallèle à celle dont je viens de parler, ne contribua pas peu à accélérer le mouvement ; c'est le célèbre Musée d'Alexandrie, également fondé par Ptolémée Soter. C'était une réunion de savants, au nombre de trente ou de quarante, logés dans un palais et nourris aux frais du prince, richement dotés par lui et admis dans sa

familiarité. Ils avaient la direction de l'observatoire, de l'amphithéâtre d'anatomie et de la ménagerie de la cour; c'était une école de critique et d'érudition littéraire, une assemblée de traducteurs, de commentateurs et de philologues. Callimaque et Apollonius de Rhodes y composaient des vers, Manéthon y écrivait l'histoire, Euclide et Sosigène s'y appliquaient aux mathématiques et à l'astronomie. Sans doute, on chercherait en vain, au Musée d'Alexandrie, le génie et la fécondité originale de la Grèce ancienne, mais il sortit certainement de cette école des travaux philologiques très estimables. Or il arriva, et il devait arriver, que les écrivains du Musée, pour la plupart Grecs, se mêlèrent aux prêtres égyptiens qui même présidaient souvent l'illustre assemblée; et ce rapprochement favorisa dans une large mesure la fusion de l'Orient et de l'Occident. Ce n'est pas que le Musée fut jamais une école de philosophie; il resta toujours enfoncé dans l'érudition et la philologie, mais il prépara la voie à l'éclectisme alexandrin qui lui succéda. Il vint en effet un moment, où les esprits ne pouvaient plus être satisfaits par des travaux d'érudition; c'était le temps où le christianisme, se répandant dans le monde, avait profondément agité la société par la solution qu'il donnait du problème de la destinée humaine. L'heure n'était pas bien choisie pour s'épuiser en vaines questions de poésie ou d'histoire; il s'agissait de l'existence du paganisme menacé; il convenait de réunir en un seul corps de doctrines toutes les idées de l'Orient et de l'Occident, pour les opposer à la religion chrétienne; il fallait tenter un effort héroïque, désespéré, il fallait créer l'éclectisme, et cela, dans la ville la plus littéraire du monde, à Alexandrie.

Ce serait une erreur de croire, néanmoins, que la méthode éclectique n'avait été jamais employée d'aucune façon avant les philosophes alexandrins. Certes, tous

les systèmes de philosophie, qui avaient paru jusqu'alors, n'avaient pas été de purs produits d'un génie original, d'une invention féconde; ainsi, Pythagore avait beaucoup emprunté aux doctrines orientales, Platon lui-même avait puisé aux écoles de Pythagore, de Socrate et d'Héraclite; Zénon avait réuni les idées d'Aristippe, de Pythagore et de Platon. Mais jamais pareille tentative n'eut un caractère plus prononcé qu'au sein de l'école d'Alexandrie, qui, partant, peut être considérée comme le berceau de ce système philosophique.

On donne communément Potamon comme fondateur de l'école éclectique, mais les détails que nous possédons sur lui sont si peu complets qu'il est impossible de rien affirmer de certain à cet égard. On ne saurait même préciser, avec une entière certitude, l'époque à laquelle il naquit. Nous n'avons sur Potamon que trois textes, l'un de Diogène de Laërce, le deuxième de Suidas et le troisième de Porphyre. De ce silence de l'antiquité, on peut du moins conclure que si Potamon fonda réellement une école ou fit une tentative d'éclectisme, son école resta ignorée et ses efforts infructueux, de sorte qu'il ne dut point exercer d'influence sérieuse sur les destinées de l'école d'Alexandrie. Voici le texte de Diogène : ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος, τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσαντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων. Suidas dit que ce philosophe a vécu πρὸ καὶ μετ' Αὐγουστοῦ. Porphyre de son côté nous dit : διὸ καὶ ἐπεπληρώτο αὐτῶ ἡ οἰκία παίδων καὶ παρθένων· ἐν τούτοις δὲ ἦν καὶ Ποτάμων, οὗ τῆς παιδεύσεως, φροντίζων πολλάκις ἄν καὶ μεταποιοῦντος ἡκροάσατο. De ces trois renseignements, celui que nous fournit Diogène de Laërce est le plus complet et le plus clair. Il nous apprend que Potamon d'Alexandrie vient de fonder peu de temps avant lui une nouvelle école appelée éclectique, et dont la doctrine

se compose de tout ce qui, dans les autres écoles, paraît juste et raisonnable. Si nous nous en rapportons à ce passage, nous tiendrons pour positif que Potamon a vécu à la fin du deuxième, ou pendant le troisième siècle. Mais les témoignages contraires de Suidas et de Porphyre viennent obscurcir la question. Qu'est-ce que le πρὸ καὶ μετ' Αὐγουστοῦ? Si ces paroles signifient avant ou avec Auguste, nous voilà reportés au premier siècle de l'ère chrétienne, et partant, bien éloignés du Potamon de Diogène de Laërce. D'un autre côté, Porphyre semble le placer après Plotin, car il dit : « Beaucoup de personnes confiaient à Plotin le soin de leurs enfants, sa maison en était pleine; parmi eux était Potamon »; donc Potamon serait postérieur à Plotin. Voilà donc trois dates différentes; laquelle faut-il adopter? On ne saurait croire combien ce point si peu important a exercé la sagacité des critiques. D'abord l'explication la plus simple, mais aussi la moins fondée, c'est de supposer qu'il s'agit de trois philosophes différents; de cette manière la difficulté serait levée, mais cette supposition est toute gratuite. D'autre part, comme le remarque fort bien le savant Vossius, le texte de Suidas n'a presque pas de sens, car enfin Auguste ayant régné près de cinquante ans, il ne paraît guère possible que Potamon ait enseigné avant et après Auguste. Mais le docte Hass fait observer que μετα pourrait fort bien avoir le sens de *cum*, ce qui détruit l'objection. Cependant la plus grande difficulté reste toujours : c'est de faire concorder le πρὸ ὀλίγου avec le πρὸ Αὐγουστοῦ. Comment le même Potamon aurait-il vécu au premier et au troisième siècles? Hass adopte la date de Suidas, et explique le πρὸ ὀλίγου de Diogène, en disant que cet auteur ne veut point préciser la date de la vie de Potamon, mais le présenter comme un auteur récent, comparativement aux autres philosophes dont il vient de

parler; il fait remarquer par exemple que, au quatrième siècle de l'ère chrétienne, les empereurs païens appelaient encore le christianisme une religion nouvelle, relativement aux religions païennes qui l'avaient précédé. Resterait à concilier le texte de Porphyre avec cette opinion. Hass propose de lire Polémon au lieu de Potamon, puisque, nulle part ailleurs, il n'est question dans Porphyre d'un Potamon, disciple de Plotin, mais de Polémon. Mosheim a soutenu également le système de Hass.

Cette explication est en partie gratuite, et en partie contraire au texte littéral. Heumann pense que le texte de Suidas est altéré et qu'il faut lire πρὸ Ἀλεξάνδρου Αὐγουστοῦ, Alexandre Sévère, pour le distinguer d'Alexandre le Grand; d'autre part, le texte de Porphyre ne signifie pas nécessairement que Potamon était disciple de Plotin, mais, dit le savant critique, il pourrait également signifier que Plotin était disciple de Potamon, en rapportant le ἐν τούτοις non pas aux enfants commis aux soins de Plotin, mais aux parents qui les lui confiaient, de cette manière: « Parmi les parents qui confiaient leurs enfants à Plotin, se trouvait Potamon dont Plotin avait jadis suivi les leçons, etc. » Mais cette hypothèse paraît également hasardée et peu probable. Dans ce partage de sentiments et d'idées, il nous semble raisonnable de préférer le texte de Diogène aux deux autres, parce qu'il est plus clair, plus complet, et qu'il rend compte de la doctrine de Potamon; en second lieu, de prendre le texte dans son sens le plus naturel, de manière que Potamon aurait existé peu de temps avant Diogène de Laërce; et comme ce dernier a vécu sous les Antonins, d'après l'opinion commune (Fabricius, Dodwell), Potamon se placerait vers la fin du deuxième siècle avant l'ère chrétienne. Quant au texte de Suidas, nous ne lui accordons aucune autorité; Suidas est un auteur

qui mérite fort peu d'estime; Brucker a démontré qu'il commet des erreurs de chronologie énormes, et d'ailleurs tout le monde sait que son Lexique a, de plus, subi des altérations très sensibles. Pour le texte de Porphyre, son obscurité nous dispenserait d'en tenir compte; néanmoins s'il fallait choisir, entre les diverses opinions émises à ce sujet, celle qui s'accorderait le mieux avec le texte de Diogène, nous dirions que ce sens nous paraît préférable : avant de mourir, Potamon confia ses enfants à Plotin auquel il avait jadis donné des leçons, et qui, marchant dans le même sens que lui, devait naturellement lui inspirer toute confiance. Quoi qu'il en soit de cette discussion oiseuse, voici en peu de mots le système de Potamon, tel que nous l'apprend Diogène de Laërce :

Il y a deux conditions pour trouver la vérité : le τὸ ἡγεμονικόν, le principe d'après lequel on juge, ou la raison qui juge, et une image parfaite, une idée claire de l'objet que l'on veut juger; c'est ce que j'appelle la logique de l'auteur; un principe directeur, conducteur, la raison ou l'entendement, et une idée distincte de l'objet à examiner; en d'autres termes, il faut la raison et la connaissance de l'objet, la raison qui porte le jugement, et l'objet de l'idée au moyen de laquelle elle juge.

Sa métaphysique peut se formuler ainsi : Il y a deux principes, l'un passif, l'autre actif, la matière et la cause efficiente. On peut rechercher sur toutes choses la matière ou la substance, l'origine ou la cause, la manière d'être ou le comment, et le lieu : ἐξ οὗ, ὑφ' οὗ, ποῦ, ἐνῷ. *Ex quo, a quo, quomodo, in quo.*

Sa morale est celle-ci : La fin à laquelle tout doit se rapporter, c'est une vie parfaite en tant qu'elle renferme toute vertu, non pas cependant sans les biens naturels du corps et les biens extérieurs.

Ce n'est pas, comme vous voyez, un ensemble complet de vérités logiques, métaphysiques et morales ; sa métaphysique n'est même proprement qu'une physique; cependant, on trouve un germe d'éclectisme dans ce lambeau de doctrine. Pour sa théorie de la connaissance, il paraît avoir voulu l'opposer aux sceptiques, car cela revient à dire : est vrai tout ce que l'entendement voit clairement et distinctement ; c'est le principe que Descartes devait plus tard formuler; or il est diamétralement opposé au scepticisme qui doute de la réalité de ses perceptions claires et distinctes. Cette φαντάσια, par laquelle on juge de la réalité des choses, ressemble fort aux idées-types de Platon, et ce principe directeur du jugement a beaucoup d'analogies avec les catégories régulatrices d'Aristote.

Je passe à la physique : l'espace, qu'il classe parmi les principes des choses, est évidemment emprunté à Épicure, qui place les corps dans le vide. Mais c'est dans sa morale que l'éclectisme se montre davantage. Une vie parfaitement vertueuse, telle est la fin qu'il assigne à l'homme d'après les stoïciens ; mais il y joint les biens corporels et les biens naturels, comme les péripatéticiens.

Messieurs, j'en suis réduit un peu aux conjectures : le texte de Diogène est si court; cependant les observations, que je viens de vous soumettre, me paraissent fondées. Il y a dans Potamon un commencement d'éclectisme bien marqué, il y a fusion des idées platoniciennes et stoïciennes avec les doctrines péripatéticiennes et épicuriennes.

Ammonius Saccas est proprement le fondateur de

l'école d'Alexandrie. Théodoret le place sous l'empereur Commode, par conséquent au deuxième siècle ou au commencement du troisième. Ammien Marcellin et Suidas nous apprennent qu'il naquit à Alexandrie. Au témoignage d'Hiéroclès et de Porphyre, il aurait été élevé dans la religion chrétienne, qu'il aurait quittée plus tard pour embrasser le paganisme et la philosophie ancienne. Il semblerait, Messieurs, que la patrie d'Ammonius, l'époque à laquelle il vécut, sa religion, sont tout autant de points parfaitement éclaircis, et pourtant il s'en faut de beaucoup; et la vie, comme la doctrine d'Ammonius Saccas, n'ont guère moins exercé la sagacité des critiques qu'à l'égard de Potamon. La raison de cette difficulté est le témoignage d'Eusèbe, contradictoire à celui d'Hiéroclès; cet écrivain affirme qu'Ammonius resta constamment attaché à la religion chrétienne jusqu'au dernier soupir, et qu'on lisait encore de son temps, parmi les chrétiens, les Commentaires de Saccas. Saint Jérôme suit l'avis d'Eusèbe; plusieurs critiques plus récents, Valésius, Cavacus, Bayle, Barnage, Selden ont adopté le même sentiment. Fabricius et Mosheim ont parfaitement démontré que l'Ammonius d'Eusèbe était différent de l'Ammonius, appelé Saccas à cause du métier de portefaix qu'il avait exercé dans sa jeunesse. Il est certain d'abord que Porphyre mérite, sur ce point, plus de créance qu'Eusèbe, bien plus éloigné d'Ammonius l'alexandrin. Si le savant Patricius a pu prendre ce dernier pour un péripatéticien, il est à croire également qu'Eusèbe a pu le confondre avec un chrétien. Du reste, Longin nous apprend qu'Ammonius n'a laissé aucun écrit, tandis que celui dont parle Eusèbe a écrit des Commentaires. D'ailleurs est-il admissible qu'une école aussi ennemie du christianisme, que l'école éclectique d'Alexandrie, ait été fondée par un

chrétien demeuré tel jusqu'à la fin de ses jours (1)? Il nous semble donc évident qu'Eusèbe a confondu Ammonius Saccas avec un écrivain chrétien postérieur au maître de Plotin. Il est vrai qu'Eutychius, patriarche d'Alexandrie, parle d'un évêque nommé Ammonius qui, après avoir apostasié, était revenu à de meilleurs sentiments. Mais le docte Selden, qui nous a transcrit le texte d'Eutychius, nous apprend lui-même qu'il avait substitué le nom d'Ammonius à celui d'Eumène qui se trouve dans l'original. Nous dirons donc avec Le Nain de Tillemont que cette opinion ne mérite aucune confiance. Passons à la doctrine d'Ammonius Saccas.

D'abord, y a-t-il eu une relation quelconque entre Ammonius et Potamon? Nous ne pouvons rien affirmer de certain là-dessus ; seulement un passage de Porphyre (*Vie de Plotin,* c. III) insinue que ce philosophe quitta les leçons de Potamon pour celles d'Ammonius. Il paraît en effet probable que Potamon fut peu goûté par ses contemporains; autrement, on ne s'expliquerait guère le silence de toute l'antiquité sur son compte. Ammonius se hâta de reprendre l'œuvre qu'avait tentée Potamon; il le fit avec plus de succès, et sans doute aussi avec plus de talent. Néanmoins ses doctrines ne nous sont que très imparfaitement connues. Deux textes de Hiéroclès sont ce que nous possédons de plus clair sur ce philosophe. Or, il résulte de ces textes qu'Ammonius voyant les systèmes si différents d'Aristote et de Platon, et les disputes interminables auxquelles ils donnaient lieu, rejeta ces idées divergentes, et s'étudia à démontrer que Aristote et Platon s'accordaient en quelques points essentiels, dont il forma le fond de toute sa doctrine.

(1) Mgr Freppel donne encore quelques autres détails sur cette controverse, dans son *Origène*, leç. 4e. (Note de l'éditeur.)

Ainsi, Messieurs, le but des efforts d'Ammonius Saccas nous est connu. Il veut concilier Aristote et Platon, emprunter d'eux ce qu'ils ont de commun et en faire une philosophie aussi complète que possible. Vous le voyez clairement, c'est l'éclectisme et sa méthode ; et nous pouvons en toute raison regarder Ammonius comme le fondateur de l'école éclectique d'Alexandrie. Mais, si nous passons de l'esprit général, qui préside à l'enseignement d'Ammonius, aux divers points de sa doctrine, nous ne trouverons guère de documents dans l'antiquité. Porphyre nous dit bien quelque part que Plotin faisait de la substance des idées d'Ammonius l'objet de ses dissertations, mais ce texte est trop vague pour que nous puissions préciser les points sur lesquels il adoptait les idées de son maître. Un néoplatonicien de la fin du quatrième siècle, Némésius, évêque chrétien, nous fournit un renseignement plus clair et plus distinct. Il nous fait part de deux démonstrations, l'une sur l'immatérialité de l'âme, qu'il attribue à la fois à Numénius, le pythagoricien, et à Ammonius, l'autre sur l'union de l'âme avec le corps, qu'il rapporte exclusivement à Ammonius. Cette citation ne va pas sans engendrer quelque difficulté, car nous avons vu que Ammonius ne laisse aucun écrit dont Némésius aurait pu tirer littéralement les démonstrations que je viens d'indiquer ; or, la reproduction fidèle d'une démonstration par la seule voie traditionnelle est un peu difficile. Sans doute, il est permis de supposer qu'elle aura été consignée dans un ouvrage que nous ne possédons plus ; mais pourquoi l'auteur de cet ouvrage aurait-il plutôt parlé d'Ammonius que Plotin, Porphyre et Amélius, ses successeurs immédiats ? On a répondu qu'il se trouvait, dans les Ennéades de Plotin, deux passages (IV, 7, 2°-12°-9°) qui offrent tant d'analogie avec les démonstrations d'Am-

monius dont je parle, qu'il se pourrait absolument que Némésius les eût tirées de Plotin, en les faisant toutefois remonter à leur source primitive. Quelle que soit la valeur d'une semblable réponse, ces démonstrations ne nous donnent pas d'Ammonius une idée très avantageuse ; ce sont des développements qui sentent fort l'école de Pythagore.

En résumé, Messieurs, Ammonius Saccas se présente à nous comme le fondateur de l'éclectisme alexandrin, comme le premier conciliateur sérieux de Platon et d'Aristote, et surtout comme le maître de Plotin ; et c'est dans ce dernier philosophe que l'éclectisme va s'offrir à nous dans toute sa rigueur systématique.

TROISIÈME LEÇON (1)

PLATON

Pour comprendre Plotin, il importe d'étudier d'abord Platon et Aristote. — Jeunesse de Platon, ses premiers maîtres et ses nombreux voyages. — D'où provient l'obscurité de sa doctrine? — I. Psychologie de Platon : il distingue dans l'homme trois âmes, qui ne sont pas trois facultés d'une même substance spirituelle. — II. Logique de Platon : ce qu'il a emprunté aux systèmes d'Héraclite et de Pythagore, aux écoles de Mégare et d'Élée. En quoi consiste sa célèbre théorie des *idées ?* Les *idées* existent en elles-mêmes, et forment, à côté de Dieu qui les contemple, un second principe des choses. — III. Métaphysique de Platon : l'idée du bien, l'éternité de la matière, la formation de l'univers, l'âme du monde. — IV. Morale de Platon : la vertu se confond avec la science, et le vice n'est que l'ignorance; négation de la liberté humaine; immortalité de l'âme et vie future. — Appréciation de la philosophie de Platon : comment le panthéisme est au fond de son idéalisme, qui réduit le monde sensible à une vaine apparence; et comment sa morale mène droit au fatalisme.

Messieurs,

Si je ne me trompe, vous avez déjà entrevu la pensée fondamentale qui préside à tous les efforts des créateurs de l'école d'Alexandrie. Ammonius Saccas nous est apparu avec l'intention formellement avouée de concilier Platon et Aristote; Plotin va entreprendre, sous nos yeux, ce grand travail, et nous verrons si le succès couronnera ses études. Mais avant d'assister à cette étrange fusion,

(1) 6 novembre 1850.

ne serait-il pas utile pour nous de posséder des notions claires, exactes et précises, sur le système philosophique de Platon et sur celui de son rival de gloire, le philosophe de Stagire. Je crois donc, Messieurs, répondre à vos vœux et satisfaire aux exigences de mon sujet, en vous exposant aujourd'hui la philosophie de Platon avec toute la netteté possible. Vous le savez sans doute, Messieurs, tout le monde se plaît à parler d'Aristote et de Platon, mais peu de personnes ont acquis l'intelligence de leurs doctrines.

Je ne m'étendrai pas beaucoup sur la vie de Platon; ces détails qui peuvent vous être facilement connus enlèveraient une notable partie d'un temps, qui doit nous être précieux en raison de sa brièveté; néanmoins, il est de toute nécessité de rappeler en peu de mots les principales circonstances de la vie de cet illustre philosophe, parce que, à mon avis, elles jettent de vives lueurs sur certains points de sa doctrine.

Platon, fils d'Ariston, naquit à Athènes, la première ou la quatrième année de la LXXXVIIIe Olympiade; suivant une opinion plus commune, la deuxième ou la troisième de la LXXXVIIe Olympiade. D'après le témoignage d'Apulée et d'Aristote, il aurait d'abord fréquenté les écoles de Cratyle et d'Hermogène, où il aurait puisé les doctrines d'Héraclite et de Parménide. Diogène de Laërce, au contraire, prétend que ce ne fut qu'après avoir entendu Socrate, que Platon adhéra aux idées d'Héraclite et de Parménide. Ce qu'il convient de constater, c'est qu'il fréquenta ces deux écoles; que ce soit après avoir suivi les leçons de Socrate ou avant, il importe peu. Il resta huit ans à l'école de Socrate et se fit remarquer entre tous les autres disciples. Après la mort de son maître, il se retira à Mégare, chez Euclide, qui lui enseigna la dialectique. Puis il résolut de

voyager, pour recueillir les diverses doctrines enseignées dans le monde. Il commença par l'Italie, dit Apulée; il y étudia les doctrines de Pythagore, puis il alla s'instruire dans la géométrie auprès de Théodore de Cyrène; Diogène de Laërce intervertit l'ordre de ces deux voyages; mais toujours est-il que l'un et l'autre écrivain s'accordent sur la réalité historique de cet itinéraire. Ensuite il se rendit en Égypte, pour s'initier à la science orientale; de retour à Tarente, en Italie, il reprit les études pythagoriciennes; enfin, il vint fonder son école à Athènes dans l'enceinte de l'Académie, où il enseigna la philosophie à la jeunesse athénienne. Son auditoire était très distingué: on y voyait Aristote, Xénocrate, Speusippe, Isocrate, Hypéride et Démosthène. Il fit trois voyages en Sicile, où il vit Denys le tyran, et Dion, qui devint son disciple chéri. La plupart des anciens nous apprennent qu'il mourut la première année de la CVIIIe Olympiade, à l'âge de quatre-vingt-un ans. L'antiquité vénéra en lui son plus beau génie. Ses doctrines se trouvent consignées dans ses dialogues philosophiques au nombre de trente-cinq, auxquels on a coutume d'ajouter treize épîtres. Les principaux de ses ouvrages sont : le *Timée*, le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, les *Lois*, le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Theœtète*, le *Philèbe*, le *Gorgias*. Les auteurs anciens et modernes sont unanimes à proclamer Platon d'une obscurité presque impénétrable; aussi y a-t-il eu, sur ce philosophe, les opinions les plus contraires. D'où peut provenir cette difficulté que l'on éprouve à saisir la vraie doctrine de Platon? Plusieurs causes ont concouru à cacher, ou du moins à voiler le sens propre de ses opinions. La première de toutes, c'est le parti pris d'avance par Platon de ne pas rendre ses idées intelligibles pour tout le monde. Lui-même nous avoue cette

intention dans divers endroits de ses écrits. C'était, en effet, une coutume reçue chez les anciens philosophes et adoptée par Socrate notamment, de restreindre à un certain nombre de disciples privilégiés l'explication de leurs pensées intimes. L'exemple de l'école de Pythagore et des prêtres de l'Égypte n'avait pas laissé que de porter Platon à adopter cette méthode. C'est également en partie dans le même but, qu'il se servit de la forme dialogistique, qui, plus que toute autre, en matière de philosophie, obscurcit une doctrine et rend l'exposition indécise et peu claire. Aussi, comme l'a fort bien observé Cicéron dans ses questions académiques : « Dans les écrits de Platon, rien n'est affirmé, on discute beaucoup dans les deux sens, on traite de tout et on ne dit rien de certain. » A l'exemple de Socrate, Platon est plutôt occupé à réfuter les autres, qu'à produire ses propres idées, de sorte qu'il voile souvent sa pensée avec un artifice extraordinaire. Le style figuré et poétique qu'il emploie de préférence est une nouvelle source de difficultés, car la pensée, noyée dans une foule d'images et de métaphores, échappe à la clarté de la discussion. L'étude qu'il fit de la géométrie, à Cyrène, porta vers l'abstraction cet esprit naturellement métaphysique, et hérissa son style d'expressions mathématiques. Cette habitude de l'abstraction dégénère souvent, chez lui, en subtilité, à tel point que son idée devient imperceptible. Enfin, à toutes ces causes que je devais énumérer, il convient d'en ajouter une dernière qui est des plus regrettables : c'est le défaut d'unité qu'on remarque dans la doctrine de Platon. On chercherait en vain, dans ce philosophe, un système un et identique à lui-même; au contraire, on y découvre bon nombre d'incohérences et de contradictions; il y a tels passages qu'on ne saurait concilier sans faire aux textes une vio-

lence manifeste. Platon a subi beaucoup d'influences dans ses nombreux voyages : le mysticisme oriental, l'idéalisme éléatique, le naturalisme ionien d'Héraclite, la dialectique mégarienne, les rêveries de Pythagore viennent tour à tour se refléter dans ses dialogues, et mêler leurs formes indécises aux lumières qu'il avait puisées à l'école de Socrate ; car l'esprit de critique et de négation, particulier à Socrate, anime toujours son disciple; les idées et la méthode socratiques sont au fond de la philosophie platonicienne.

Qu'est-ce donc, Messieurs, que cette philosophie de Platon? Quel en est le contenu et la substance? En voici l'analyse. Platon distingue dans la philosophie trois grandes parties : la logique ou dialectique, la physique et la morale. Cette division répond absolument à notre division moderne. Ainsi la dialectique, c'est notre logique, la physique comprend notre psychologie et notre métaphysique, et l'éthique se confond avec notre morale.

I. *Psychologie de Platon :* L'homme a trois âmes, dont deux, sièges des appétits sensuels et des passions violentes, meurent avec le corps; mais l'âme intelligente est immortelle, c'est elle qui fait la dignité de notre nature. Cette âme intelligente et immortelle réside dans la tête, sa composition est semblable à celle de l'âme du monde; elle a une volonté, elle est sensible au bonheur et au malheur. Outre cette âme, dont le siège est la tête, l'homme, ainsi que nous l'avons dit, en possède deux autres, destinées à périr avec le corps : savoir une âme mâle, résidant dans la poitrine, siège des passions énergiques, l'autre femelle, résidant dans le ventre, siège des appétits sensuels. Il ne faut pas voir dans ces trois âmes, comme on l'a prétendu bien à tort, les trois facultés de l'âme reconnues par la philosophie actuelle, c'est-

à-dire l'intelligence, la puissance active et la sensibilité; car ces trois facultés d'un seul et même sujet indivisible sont inséparables dans leur exercice. Au contraire, Platon suppose à chacune des trois âmes une existence si distincte, que la première seule doit survivre au corps. C'est un principe fondamental qu'il importe de ne point perdre de vue. On a voulu faire de Platon un philosophe moderne, on a transporté les données de la science actuelle dans le passé; Messieurs, il faut laisser à Platon ses qualités et ses défauts, ses vérités et ses erreurs. D'ailleurs, lui-même a soin de nous avertir dans le *Timée* qu'on ne peut rien savoir de certain sur la sensibilité, la volonté, le libre arbitre, l'immortalité de l'âme et ses destinées futures. Sauf l'intelligence pure et la science, sur lesquelles Platon insiste davantage, il étend son scepticisme sur la psychologie entière. Passons donc à cette célèbre théorie de l'intelligence pure, c'est-à-dire à la théorie des idées ou à la dialectique.

II. *Dialectique ou logique de Platon.* — La doctrine des idées est le fondement de toute la philosophie platonicienne; le maître y revient sans cesse comme à sa théorie favorite, et malgré ses fréquentes répétitions, il a laissé ce point dans une obscurité désespérante. Essayons néanmoins de jeter quelque clarté sur ce ténébreux système. Au témoignage d'Aristote, la première éducation de Platon nous donne la clef de l'origine de cette théorie. Platon fréquenta d'abord les écoles ioniennes et pythagoriciennes. Or, Héraclite enseignait que tout ce qui est matériel étant changeant, variable et mobile, ne peut dès lors être saisi par la science, ni en devenir l'objet. C'est une doctrine que Platon avait puisée à l'école d'Héraclite. Partant de cette idée, Platon se dit que la science

ne pouvait avoir pour objet que des êtres éternels, immuables, subsistant par eux-mêmes. Pythagore avait été amené à cette même conclusion, et par le même chemin ; il avait abouti aux nombres, qui étaient pour lui des êtres immuables, éternels, nécessaires, universels, et dont il fit la raison de toutes choses, l'objet de la science. Mais Pythagore ne niait point l'existence des choses variables, changeantes et mobiles; seulement, à côté de ces objets passagers, il plaça quelque chose de fixe que la science pouvait saisir, le nombre. L'école d'Élée, c'est-à-dire Parménide et Xénophon, s'était tirée de la difficulté résultant de l'instabilité incessante des choses, en niant le mouvement, la variété, et en proclamant l'unité et l'immobilité de l'être. L'école de Mégare, issue de l'école d'Élée, avait mitigé le panthéisme de Parménide, en reconnaissant les idées, c'est-à-dire un certain nombre de principes immobiles, mais était restée fidèle à son origine, en réduisant le phénomène, le multiple, à une illusion des sens. Ainsi Platon se trouvait en présence de quatre solutions : la solution ionienne qui n'en était pas une, puisqu'en posant l'instabilité des choses, elle supprimait l'objet de la science; la solution pythagoricienne qui plaçait le nombre comme principe immobile, à côté de la fluctuation des choses; la solution éléatique qui niait la variété pour n'admettre que l'unité immobile et absolue ; la solution mégarienne qui se confond finalement avec la solution précédente.

Platon profita de ces quatre solutions et n'en adopta aucune, de sorte que son système est original sans être homogène. Il admet avec les ioniens l'instabilité incessante des choses, mais il y joint, avec les pythagoriciens, un élément stable et immobile; seulement, il remplace les nombres par les idées. Il rejette l'idéalisme

exclusif de Parménide, et en même temps il affirme que les choses produites ne sont pas proprement des êtres, mais qu'elles se rattachent indirectement à l'être par leur ressemblance avec les êtres éternels, c'est-à-dire avec les idées. Aussi se hâte-t-il de proclamer, dans le *Timée* et dans la *République*, que les choses produites ne donnent que la *vraisemblance* et ne prêtent qu'à des conjectures. En résumé, Messieurs, Platon, effrayé de l'empirisme et du sensualisme ioniens, s'est jeté dans les idées, comme Pythagore dans les nombres, comme Parménide dans l'unité absolue. Maintenant, qu'est-ce que Platon entend par ces *idées?* Pour nous, une idée est la représentation mentale d'un objet; pour Platon, ce n'est pas la même chose. Les idées sont des êtres subsistant par eux-mêmes, οὐσίας αὐτάς καθ' αὐτάς, de véritables substances, des types génériques qui donnent aux choses passagères leur essence et leur nom. En vain a-t-on voulu, comme le docte Mosheim, corriger Platon sur ce point, et voir dans ses *idées* des notions générales, ou les idées et les pensées de Dieu. Plutarque et le platonicien Alcinoüs sont également tombés dans cette erreur. Platon ne cesse de répéter que les idées existent en elles-mêmes et par elles-mêmes, qu'elles ont une réalité individuelle et indépendante, qu'elles sont, hors de Dieu, les seuls êtres réels; et même dans le *Timée*, elles portent le nom de dieux éternels. Tout au plus pourrait-on admettre, avec M. Stallbaum, que le Dieu de Platon est la cause efficiente des idées, et l'intelligence divine la source d'où elles émanent; mais il est certain que, dans l'opinion de Platon, les idées existent de toute éternité d'une existence séparée de celle de Dieu. Ici encore, les perpétuelles fluctuations de Platon, son style métaphorique, empêchent une certitude absolue; néanmoins, je crois pouvoir affirmer que les

idées de Platon forment, à côté de Dieu, un second principe des choses. Je pense même qu'il n'y a d'autres relations entre Dieu et les idées, sinon que Dieu en fait l'objet de sa contemplation éternelle, et que c'est à l'imitation des idées qu'il a formé les choses naturelles; mais il est si peu le créateur ou même le principe des idées, que Platon ne l'appelle que l'imitateur des idées, μιμητής τῶν ὄντων. Or, voici la hiérarchie ou l'échelle harmonique des idées; Platon y arrive par l'abstraction, de cette manière: de l'individu, il faut remonter à l'espèce, de celle-ci au genre, de cette idée générique à une idée générique supérieure, jusqu'à ce que l'on soit arrivé à l'idées des idées, εἶδος εἰδῶν, l'idée suprême du Bien et de l'Unité, τὸ ἕν, τὸ ἀγαθὸν, dont toutes les autres dérivent. Cette idée du bien est le centre et le siège du système universel des idées; toutes ont dans cette idée suprême le principe de leur perfection, de leur essence et de leur existence. Mais cette idée universelle du bien, ne serait-ce pas Dieu lui-même? Ceci me conduit à la métaphysique de Platon.

III. *Métaphysique de Platon.* — Ritter dit, dans son excellente *Histoire de la philosophie*, que le Dieu de Platon n'est que la sphère totale des idées, c'est-à-dire l'idée du bien enveloppant toutes les autres. On ne peut nier qu'il y ait des passages, où Platon semble effectivement confondre Dieu avec l'idée du bien; mais il est certain, d'un autre côté, qu'il les distingue habituellement, et surtout dans le *Timée;* aussi, je n'hésite pas à penser que, dans l'opinion du maître, Dieu, cause efficiente des choses, était distinct de l'idée du bien, cause exemplaire et finale de tous les êtres. L'idée du bien est, suivant Platon, le type suprême, un être collectif; Dieu est, au contraire, un individu infini, une providence, et non simplement un type idéal. Toute cette doctrine

n'était point claire pour Platon; il n'avait là-dessus que des idées vagues et confuses. Eh bien, Messieurs, puisque habituellement le Dieu de Platon est distingué de l'idée du bien, quel est-il ce Dieu? L'essence de la divinité, c'est l'intelligence, c'est-à-dire la perception des idées, νόησις, unie à la puissance de la volonté. C'est une intelligence infinie, cause première de toutes choses. Platon prouve l'existence de Dieu, au dixième livre des *Lois*, par l'existence et l'ordre de l'univers. Mais l'univers lui-même quel est-il? Est-il créé par Dieu? Non, Messieurs, Platon n'admet pas, non plus qu'aucun ancien, la création du monde, au sens que nous lui donnons de production du néant. Dieu n'a point créé la matière, la matière est éternelle; mais il ne s'ensuit pas que le monde soit éternel, qu'il ait été produit par Dieu de toute éternité, ce qu'on a fait dire faussement à Platon. Platon n'enseigne pas que le monde est éternel; voici sa doctrine sur cette grave question.

L'univers est un grand animal composé d'un corps et d'une âme. La matière première du monde a toujours existé; les éléments constitutifs de la matière corporelle étaient mêlés dans un ensemble confus, appelé *chaos*. Le monde pourtant n'est pas une œuvre éternelle; Dieu l'a formé en organisant la matière première, c'est-à-dire en séparant, et puis en réunissant de nouveau les parties autrefois agitées avec désordre. Dieu a fait l'âme du monde immédiatement avant le corps qu'elle devait animer. Mais quelles sont les essences préexistantes à sa composition? Dans le chaos éternel et antérieur au monde, il y avait un mouvement confus, et il y avait également une âme éternelle, l'âme désordonnée du chaos, dépourvue d'intelligence, cédant aux appétits naturels d'après les lois d'une aveugle nécessité. Dieu a mis l'intelligence au fond de cette âme, et en a fait

ainsi l'âme du monde, dans le corps duquel il l'a placée. Cette intelligence est une émanation de la suprême Intelligence, c'est-à-dire de Dieu; donc la terre, le ciel, les astres sont autant de dieux subalternes, et c'est à ces dieux subalternes que leur père, le Dieu éternel, dédaignant de façonner lui-même les hommes, commit le soin d'organiser les corps humains, et d'y mettre une âme intelligente tirée de l'âme du monde. Or, c'est d'après les idées, types éternels des choses, que le Dieu suprême a formé les grands corps de l'univers. En résumé, Messieurs, Platon admit trois principes des choses : Dieu, les idées et la matière ; c'est là toute sa métaphysique. Nous verrons plus tard que c'est bien à tort que les Alexandrins voulaient y trouver la Trinité chrétienne (1).

IV. *Morale de Platon.* — Platon, ne voyant dans l'âme immortelle que l'intelligence, fait consister tout le mérite dans le développement nécessaire de la faculté de penser. Suivant lui, la vertu c'est la science, le vice, c'est l'ignorance et l'erreur. Mais le vice et la vertu, effets nécessaires du caractère que chaque homme a reçu, en naissant, de son organisation physique, de son éducation, ne sont pas plus libres que l'ordre et le désordre des éléments de l'univers corporel. Proclus, Chalcidius, Louis Leroy, ont prétendu voir dans Platon la doctrine du libre arbitre. Elle s'y trouve si peu, qu'on y rencontre au contraire le fatalisme le plus rigoureux. Un des principes de sa philosophie morale, c'est que nul n'est méchant librement, κακὸς ἑκὼν οὐδείς. Platon s'est appliqué à le démontrer dans vingt passages de ses œuvres, par exemple dans le cinquième livre des *Lois*, où il s'efforce d'établir que l'injustice est une maladie de

(1) Voir plus bas leçons sixième et septième.

l'âme, aussi involontaire que celles du corps. Il soutient de même, dans le *Gorgias*, que tout homme fait toujours ce qu'il croit le meilleur. Par conséquent, ce qui constitue la méchanceté, selon Platon, c'est l'erreur et l'ignorance, et on lit dans le *Sophiste*, que l'erreur et l'ignorance sont deux difformités de l'âme entièrement involontaires. Voilà donc une doctrine suivie, logique avec elle-même, et cette doctrine, c'est le fatalisme. Si Platon, par une de ces heureuses inconséquences familières aux hommes de génie, ne rejette pas complètement l'idée de punition, il n'en persiste pas moins dans l'erreur capitale de sa doctrine morale : le vice n'est qu'une erreur involontaire. Je tiens d'autant plus à relever cette grossière bévue, qu'elle n'est pas assez remarquée. Platon croyait à l'immortalité de l'âme; suivant lui, la justice divine s'exerce après la mort sur l'âme immortelle. Il n'est pas éloigné d'admettre que certains crimes sont punis d'un supplice éternel dans le Tartare, mais il ne croit pas qu'une félicité irrévocable puisse être la récompense même des plus grandes vertus; il paraît supposer que les récompenses et les punitions habituelles consistent à rester quelque temps dans les régions célestes ou dans les enfers, puis à rentrer dans une vie meilleure ou plus mauvaise. Quant à la nature de ces migrations, et surtout au passage des âmes dans divers corps d'animaux, ce sont là des hypothèses dans lesquelles Platon nous semble avoir donné libre cours à son imagination, sans les prendre lui-même pour autre chose que de poétiques conjectures. Je traite très légèrement la doctrine de la métempsycose. Platon a commis les erreurs les plus graves dans l'économie politique et sociale; sa république est un pur jeu d'esprit, qui ne dut pas être regardé comme sérieux même par son auteur. C'est à l'école de Pythagore qu'il emprunta la métemp-

sycose, comme il y avait puisé la réminiscence qu'il expose dans le *Phédon*.

V. *Appréciation de la philosophie de Platon.* — L'exposition de la philosophie de Platon a dû vous convaincre que la doctrine de ce philosophe est loin de former un tout homogène. Les antécédents de Platon ont singulièrement influé sur ses théories, dont le point vraiment original est le système des idées. D'après cela, je remarque en lui un double caractère, une double tendance. Platon est le disciple de Socrate, et il est l'homme de ses propres pensées. Comme disciple de Socrate, il proclamera les données, les vérités de sens commun, il exprimera les croyances populaires, telles qu'il les expose surtout dans le *Timée :* l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la providence, la vie future; et si ce n'est pas la partie originale de sa doctrine, c'est du moins la plus raisonnable. Comme fondateur d'un système, Platon est un des organes les plus remarquables de l'idéalisme. Or, Messieurs, sans vouloir être plus sévère pour ce profond penseur que la justice ne me le permet, poésie à part, sans me laisser éblouir par la beauté des conceptions et la magie du style, envisageant au point de vue philosophique la théorie de Platon, je la trouve erronée et fausse. D'abord, le point de départ de toute sa philosophie est une grave erreur. En réalité, Platon réduit le monde sensible à une vaine apparence, et il ne s'en tire que par une vaine subtilité. L'idée, dit-il, existe seule véritablement, la matière n'existe que par cette participation à l'idée. Mais qu'est-ce que cette participation à l'idée? Est-ce un mélange de l'idée avec les choses? Eh non, puisque Platon a soin de séparer absolument les idées des choses sensibles. Ce n'est donc qu'une participation de ressemblance; mais pour qu'il puisse y avoir participation de ressemblance entre la

matière et l'idée, il faut que la matière possède un principe, dans lequel la ressemblance se produise; or, Platon n'admet pas que ce principe puisse être matériel, car l'idée seule est principe d'existence. Ainsi, de deux choses l'une, ou il n'y a pas de principe de réalité dans la matière, et alors la matière n'existe pas; ou ce principe de réalité est spirituel, il est une idée, et alors la matière se confond avec l'idée. Platon est donc forcé par la logique à nier l'existence de la réalité sensible, il tombe forcément dans l'idéalisme de l'école d'Elée, dans l'Unité absolue de Parménide. Platon est parti d'un faux point; il aboutit à l'éléatisme idéaliste. Il ne s'en distingue, que parce que son idéalisme vague et indécis n'est pas aussi franc que celui de Parménide. Messieurs, l'erreur primitive de Platon devrait le conduire logiquement à la négation de la réalité sensible, et à la doctrine de l'Unité absolue. Mais qu'est-ce que cette série d'idées, objets éternels et immuables? Platon a confondu les opérations de l'entendement, de pures modifications intellectuelles, avec de véritables substances intellectuelles. C'est un raffinement d'idéalisme insupportable en saine philosophie. Comment voulez-vous qu'une idée existe quelque part, une idée générique, une notion abstraite, qu'elle existe d'une existence séparée? Pour qu'une idée puisse exister, il faut qu'elle se réalise dans une individualité. Les idées générales ne sont pas des êtres subsistant par eux-mêmes, ce sont de pures conceptions. Ainsi ces idées dont Platon fait des êtres réels, οὐσίας αὐτάς καθ αὐτας, ne composent qu'une théorie ridicule. La troisième erreur fondamentale de la philosophie platonicienne, c'est l'éternité de la matière. Son système de la formation du monde est erroné en tous points. Sa théorie psychologique des trois âmes est fausse; sa physiologie, en tant qu'elle

constate l'influence du corps sur l'âme, est exagérée. Quant à sa morale, Platon, le disciple de Socrate, l'organe des croyances populaires, du bon sens, du sens commun, en professe une assez bonne, mais Platon l'idéaliste ruine toute la morale, et la sape par la base. La vertu c'est la science, c'est la contemplation des idées; le vice est une erreur nécessaire de l'intelligence. Je vous l'ai dit, Messieurs, voilà le fatalisme. Or, cette erreur provient de la doctrine de Platon sur les idées ; il ne considère dans l'âme immortelle que l'intelligence ; la vertu morale, par conséquent, réside pour lui dans l'intelligence. Messieurs, comme vous voyez, j'ai beaucoup de reproches à faire à la philosophie de Platon ; je distingue dans cet homme célèbre le disciple de Socrate, qui a puisé dans les leçons de son maître l'enseignement du bon sens populaire, et le philosophe idéaliste, qui a gâté ces leçons si saines par un vain échafaudage d'idées et de théories sans fondement. Platon a flotté sans cesse entre les doctrines ioniennes, italiques et éléatiques, et il a donné successivement dans le panthéisme, le dualisme et le trinitarisme (1).

(1) En maint endroit de son Cours d'éloquence sacrée à la Sorbonne, Mgr Freppel s'est vu contraint d'exercer de nouveau sa critique sévère contre les erreurs de Platon, tout en rendant hommage au caractère spiritualiste et au génie de l'illustre philosophe. Cf. *Clément d'Alexandrie*, 5e leç.; *Origène*, 18e et 23e leç.; *Saint Irénée*, 5e, 6e et 14e leç.; *Saint Justin*, 5e et 17e leç.; *Les Apologistes chrétiens*, 12e et 13e leç.

(Note de l'éditeur.)

QUATRIÈME LEÇON

ARISTOTE

Aristote, qui n'a point épargné les reproches à son maître Platon, échappe-t-il lui-même à la critique, malgré sa glorieuse renommée? — Aristote à l'école de Platon et à la cour du roi de Macédoine. — Il fonde le Lycée : double forme de son enseignement; ses ouvrages dénotent une science universelle. — I. Logique d'Aristote. Loin d'admettre la théorie des *idées*, il déclare que toutes nos connaissances proviennent des perceptions sensibles. Définition du syllogisme; les dix catégories. — II. Psychologie d'Aristote. Les trois âmes. L'âme intelligente est-elle immortelle? — Remarquable analyse des phénomènes de la sensation et des faits de conscience. — III. Métaphysique d'Aristote. Quatre premiers principes; matière et forme; la *matière* d'Aristote comparée à l'*idée* de Platon. — Dieu, cause motrice du monde éternel qu'il ne connaît pas. Négation de la Providence. — IV. Morale d'Aristote; comment elle se divise; ce qui fait la supériorité de la politique. La morale n'est pas fondée sur le devoir, et la vertu consiste dans la modération. — Appréciation de la philosophie d'Aristote; parallèle entre Aristote et Platon.

Messieurs,

Nous avons jugé la doctrine de Platon avec toute la sévérité d'une critique inflexible, sans nous départir néanmoins des règles de la justice et d'une impartialité rigoureuse. Eh bien! Messieurs, il s'est trouvé un homme, disciple et auditeur de Platon pendant vingt ans, fondateur lui-même d'une école non moins célèbre, un homme plus à même que tout autre d'apprécier à leur juste valeur les doctrines de son maître, et qui toutefois

a trouvé, pour Platon, des paroles plus sévères que nous ; cet homme vous l'avez nommé, c'est Aristote. Je le sais, on a voulu lui faire un crime de ses attaques et de ses objections, on s'est permis d'y voir l'effet de l'ingratitude et de la jalousie. Sans vouloir absoudre Aristote d'un pareil reproche, qu'il me suffise de dire que la plupart de ses critiques, sur le système de Platon, me paraissent pleinement fondées.

Mais lui-même ne nous obligerait-il pas d'être sévères pour ses propres opinions, et, après avoir relevé les incohérences et les erreurs de Platon, ne nous réduirait-il pas également à compter les défauts de sa doctrine? Il semblerait, Messieurs, que nul mieux que Aristote ne fût capable de trouver la vérité et de la démontrer après l'avoir découverte! Quelle sagacité dans ses vues ! Quelle profondeur dans ses recherches! Quelle immense érudition! Quelle logique! Quelle puissance d'analyse ! Il était merveilleusement doué, pour résoudre le problème de nos destinées, si l'homme pouvait le résoudre par l'effort de ses investigations personnelles, en s'isolant des croyances et des traditions sociales. Instruit par l'exemple de Platon, animé d'un zèle ardent pour l'étude, versé dans toutes les branches de la science ancienne, honoré de la faveur du plus puissant monarque du monde, disposant de tous les matériaux propres à élever l'édifice des connaissances humaines, il pouvait, ce semble, facilement éviter les écarts de ses devanciers, et se frayer des voies larges et sûres. Il l'ose effectivement, mais nous allons voir jusqu'à quel point ses tentatives ont été fructueuses.

S'il fallait s'en rapporter uniquement à la gloire, pour apprécier la valeur des doctrines d'Aristote, il paraîtrait que le procès serait bientôt jugé. Quel homme en a jamais eu davantage? Son nom, plus encore que celui de

Pluton, est devenu en quelque sorte le symbole de la philosophie. Le moyen âge vit éclore ses plus beaux génies aux rayons de ce soleil, qui éclairait les intelligences de si vives splendeurs. Aristote fut, pour ainsi dire, l'instituteur et le pédagogue du monde actuel; nous apprîmes le syllogisme à son école, et après tant de siècles nous sommes encore, pour la logique, au point où le grand homme a laissé cette science. Ah! c'est que pour trouver les règles du syllogisme, il suffit d'un puissant génie aidé par l'expérience, au lieu que, pour la solution pleine et complète du problème des destinées humaines, il faut une révélation divine. C'est toujours là, Messieurs, la conclusion suprême à laquelle vient aboutir une histoire sérieuse des systèmes de philosophie. Apprenons donc à connaître plus intimement Aristote et sa doctrine. Je commence par un aperçu général sur sa vie, parce que je crois y découvrir, comme pour Platon, la raison de certains caractères de ses écrits.

Aristote, fils de Nicomaque, naquit à Stagire, ville de la Thrace, suivant Apollodore et les anciens, la première année de la XCIX^e^ Olympiade, et par conséquent quarante-deux ou quarante-quatre ans après la naissance de Platon. Nous avons peu de détails certains sur son enfance et sur sa jeunesse, jusqu'à l'époque où il vint trouver le chef de l'Académie; les uns en font un jeune homme dissipé, d'autres un soldat, d'autres un pharmacien. Le fait est qu'il arriva à Athènes à l'âge de dix-sept ans; il y entendit Platon, dont il suivit les leçons pendant vingt ans. Tous conviennent que le maître admira l'esprit pénétrant de son jeune disciple. Mais son affection pour Aristote égala-t-elle son admiration? Il est permis d'en douter, surtout puisque Platon désigna pour son successeur Speusippe, et non pas Aristote qui l'emportait évidemment sur ce dernier. Sans adopter

comme vrai tout ce que certains auteurs anciens nous racontent sur les différends personnels des deux grands philosophes, je suis assez porté à croire que l'esprit positif et observateur d'Aristote, si opposé au génie poétique et spéculatif de Platon, dut amener plus d'un dissentiment entre le professeur et l'élève, ce qui explique peut-être la préférence donnée par Platon à Speusippe. Après la mort de Platon, il quitta Athènes et se rendit auprès d'un de ses amis, Hermias, en Mysie, où il resta trois années. Hermias ayant été condamné à mort par les Perses, Aristote s'enfuit à Mitylène, d'où Philippe, roi de Macédoine, le tira au bout de deux ans, pour en faire le précepteur de son fils Alexandre. Il resta huit ans à la cour en cette qualité; mais lorsque Alexandre quitta la Grèce pour entreprendre sa grande expédition contre les Perses, Aristote alla se fixer à Athènes. Il y enseigna la philosophie pendant douze ans, et fonda l'école dite le Lycée, de l'endroit où il donnait ses leçons, ou appelée encore péripatéticienne, de la coutume qu'il avait, non pas exclusivement, d'enseigner en marchant. Aussi longtemps que vécut son protecteur Alexandre, Aristote jouit d'un grand crédit à Athènes ; mais aussitôt la mort du conquérant, le philosophe se vit en butte aux inimitiés et à la jalousie de beaucoup d'hommes envieux. Craignant un sort pareil à celui de Socrate, il prit le parti de se retirer à Chalcis, sur les bords de l'Euripe, où il mourut la troisième année de la CXIVe Olympiade, à l'âge de soixante-trois ans. Telle fut la vie d'Aristote. Suivant le témoignage de Diogène de Laërce, il a composé une foule d'ouvrages, parmi lesquels un grand nombre ne sont point parvenus jusqu'à nous. Et de plus, ceux qui nous restent ont subi tant de vicissitudes, qu'il est souvent difficile de saisir la pensée d'Aristote à travers les altérations du texte primitif. Ajoutons ici

l'extrême concision du stagirite, qui dégénère très souvent en obscurité, l'emploi excessif de mots techniques, dont le sens nous échappe en maint endroit, et nous aurons trouvé la raison des interprétations si diverses que Aristote a reçues dans le cours des âges. Il y a plus : Aulu-Gelle nous apprend que ce philosophe avait, comme Pythagore et Platon, un double enseignement, l'un appelé exotérique, pour le vulgaire, l'autre acroamatique, pour un petit nombre d'élèves choisis. Cette distinction est de peu d'importance pour nous, qui possédons, de l'aveu de tous, des ouvrages appartenant à l'un et à l'autre enseignement. Quoique Aristote soit beaucoup plus systématique que Platon, il ne paraît pourtant pas qu'il ait formé de ses nombreux ouvrages un tout bien ordonné, une vaste et imposante unité. A l'exemple de son maître, il partageait la philosophie en trois branches : la logique, la physique et la morale; c'est pourquoi, ses traités se rangent sous l'une ou l'autre de ces trois catégories. Ses principaux ouvrages de logique sont : les deux *Analytiques,* les *Topiques*, les *Catégories*, l'*Interprétation* et les *Arguments sophistiques;* ils forment l'Organon ou le grand instrument, parce que Aristote regardait la logique comme le grand instrument à l'aide duquel l'intelligence saisit la vérité ou l'erreur. Le livre de l'âme, la métaphysique, ses traités de mathématiques et de physique forment la partie physique ou métaphysique de sa philosophie; et sa morale est consignée dans ses éthiques, son traité des vices et des vertus, et sa politique. Le génie universel d'Aristote a tout embrassé : sa rhétorique et sa poétique le mettent au premier rang des rhéteurs de l'antiquité; son histoire des animaux, son traité sur les plantes, sur les couleurs; son livre du ciel, des météores, lui assurent une place distinguée parmi les naturalistes.

Nous n'avons à nous occuper présentement que de sa philosophie.

I. *Logique d'Aristote.* — Aristote avait parfaitement compris le vice radical de la théorie de Platon ; aussi se hâta-t-il d'attaquer la doctrine des *idées*, et il la poursuivit en effet avec beaucoup d'acharnement. Son esprit positif et analytique ne pouvait se faire à ces spéculations, à ces hypothèses arbitraires, sans fondement et sans réalité. Les idées de Platon ne sont pour lui que des métaphores poétiques, μεταφοράς ποιητικάς (Métaph. I, 7). Nous souscrivons pleinement à cette objection d'Aristote : c'était qualifier la théorie des idées, comme elle le mérite en saine philosophie. « Platon s'est évidemment mépris, dit Aristote, les idées n'ont aucune existence hors de l'objet, ce n'est autre chose qu'un produit des opérations de l'entendement. » Ainsi, le point de départ de la philosophie d'Aristote devait être diamétralement opposé à celui de la philosophie de Platon. L'objet de la science, selon le maître, ce n'est point l'individu, c'est le genre, l'idée ; une pareille méthode conduit à la contemplation, à la spéculation idéale. Le disciple, au contraire, s'applique à l'individu ; c'est sur l'individu, sur le particulier, qu'il dirige son observation ; il est pour la méthode empirique ou expérimentale. C'est à l'expérience qu'il appartient de fournir les principes propres à chaque science ; sans doute, l'expérience n'atteint que les individus dans la nature, mais, à son tour, l'entendement tire la notion générale de la perception sensible. Ainsi l'expérience donne la connaissance de l'individu, et l'entendement remonte du particulier à l'universel ; les perceptions sensibles fournissent les idées contingentes, elles procurent seulement la matière dont l'entendement extrait les idées ou principes nécessaires. Remarquez bien, Messieurs, cette théorie du sensua-

lisme dont Aristote est le père. Toutes nos connaissances proviennent des sens et de l'expérience; toutes en sont tirées, même les idées nécessaires, telles que le principe de causalité et le principe de contradiction. Or, c'est là une erreur fondamentale, partagée par trop de philosophes qui, à l'exemple d'Aristote, veulent tout extraire des sens; elle réduit à de pures sensations, ou à des sensations transformées, comme disait Condillac, des principes qui devraient nous apparaître revêtus d'un caractère de nécessité absolue. Aristote a bien vu la difficulté. Il semble se demander avec anxiété, lui qui a tout ramené à la perception sensible : « mais par quelle faculté saisissons-nous ces principes qui ne sont et ne peuvent être déduits d'aucune démonstration, puisqu'ils servent eux-mêmes de base à toute démonstration? » (2e Anal., liv. II, chap. xv.) Il répond que l'entendement les tire de la perception sensible. C'est une grave erreur; du moins a-t-il distingué le contingent du nécessaire. La connaissance du particulier, du contingent, ne peut recevoir que le nom d'opinion, de croyance; celle du nécessaire, de l'universel, mérite seule le nom de science. Néanmoins la perception du particulier nous élève aux notions universelles, objet de la science. Nous obtenons toutes les connaissances par l'induction ou la démonstration, et la démonstration se fait par le syllogisme. Or, qu'est-ce que le syllogisme? C'est une réunion de trois propositions connexes. Qu'est-ce qu'une proposition? C'est l'énonciation d'une vérité en trois termes. Qu'est-ce qu'un terme, et combien y en a-t-il? Telles sont les questions compliquées et subtiles où s'engage Aristote. Il faut avouer qu'il les résout parfois admirablement. Toute cette partie, qui regarde la législation de la pensée, est magistralement traitée. Sans doute, il y a dans certains endroits trop de subtilité; mais en

étudiant ce code du syllogisme, on ne peut être que pénétré d'admiration pour l'immortel génie, qui traça d'une main si sûre et si ferme les règles du raisonnement. J'ai dit que l'analyse était quelquefois trop déliée dans Aristote, elle n'est pas non plus toujours originale; ainsi ses dix célèbres catégories me paraissent ressembler fort aux dix nombres de Pythagore : la substance, la quantité, la relation, la qualité, l'action, la passion, le temps, le lieu, la position et l'état. Messieurs, je viens de vous exposer la logique d'Aristote; je la qualifierai en deux mots : sa théorie de la démonstration est à peu près irréprochable, sa théorie de la connaissance est incomplète, et par là même erronée. Je passe à sa psychologie.

II. *Psychologie d'Aristote.* — A l'exemple de Platon, Aristote donne à l'homme trois âmes : l'une végétative ou nutritive, c'est l'âme des plantes; l'autre, sensitive, c'est celle des animaux; et enfin l'âme intelligente. Les deux premières ne survivent pas au corps; mais la troisième du moins est-elle immortelle, d'après Aristote ? La question de savoir si le chef de l'école péripatéticienne admettait l'immortalité de l'âme, a vivement agité les esprits au moyen âge. Averroës reproduisit à ce sujet l'opinion de Dicéarque, ami d'Aristote, qui nous apprend que l'illustre philosophe n'enseignait point ce dogme. Comme les textes d'Aristote ne sont point assez clairs sur un point aussi grave, je ne voudrais pas me ranger à ce dernier avis, que le savant Brucker ne craint pas de partager entièrement. Ce qui m'est prouvé, c'est que Aristote n'avait aucune notion claire de la substance spirituelle, et n'en pouvait avoir, par conséquent, de l'immortalité de l'âme. Voici un texte fort suspect : « La matière n'est rien par elle-même; la forme lui donne son caractère, c'est l'acte qui l'accomplit, c'est l'entéléchie. Or, l'âme est distincte du corps, mais lui est unie

comme la forme à la matière. L'âme est l'entéléchie du corps organisé, etc. » La théorie du mouvement, que je vais vous exposer, me fait soupçonner que Aristote admettait une intelligence commune à toute l'espèce humaine, présente au corps comme le moteur à la substance qu'il fait mouvoir. Mais nous avons assez de torts manifestes à reprocher au maître pour ne pas le charger d'une erreur qui n'est pas suffisamment prouvée. Il reste cependant toujours, que la doctrine d'Aristote sur l'immortalité de l'âme nous paraît très sujette à caution. Ici encore, en psychologie, le génie de l'analyse se produit au suprême degré dans la description de la sensation et des faits de conscience. Ainsi il distingue, avec une sagacité étonnante, les perceptions qui ne nous parviennent que par un seul sens, et celles qui nous sont transmises par plusieurs sens à la fois, celles qui nous arrivent immédiatement ou d'une manière médiate. C'est dans le traité *De animâ* que se trouve cette fameuse proposition : *l'entendement passif est d'abord comme une table rase;* que l'on traduit d'ordinaire par : l'âme est une table rase ; ce qui n'est nullement la même chose, puisque Aristote admet dans l'âme l'entendement actif et l'entendement passif. Je me résume, Messieurs : en psychologie, Aristote commet la même erreur que Platon au sujet des trois âmes ; il n'a point d'idée claire du principe intelligent et de son immortalité, mais il analyse avec un talent supérieur les phénomènes de la sensation et les faits de la conscience. Chose singulière ! Ce grand homme est admirable, quand il s'arrête aux vérités naturelles ; il tombe d'erreurs en erreurs, quand il s'occupe des vérités morales : c'est ce que nous allons observer particulièrement au sujet de sa métaphysique.

III. *Métaphysique d'Aristote.* — La métaphysique,

selon Aristote, est la connaissance des premiers principes et des premières causes. Or, il y a quatre principes premiers : la cause matérielle, la cause formelle, la cause motrice et la cause finale. Examinons brièvement, Messieurs, cette célèbre théorie des quatre principes, dont Aristote était si fier, et qu'il reprochait à Platon d'avoir méconnue. Qu'est-ce, en premier lieu, que la matière ? Aristote n'attribue point à ce mot le sens que nous lui donnons ; la matière pour lui, c'est le possible, le sujet primitif capable de recevoir toutes les formes, mais n'en ayant encore aucune, c'est l'indéterminé, l'indéfini, τὸ ἄπειρον, ce n'est autre chose qu'une pure possibilité d'être ; la nature de la matière, c'est de pouvoir être tout, sans être rien, et d'être absolument indifférente à toute forme. La forme est le vrai principe de l'être ; c'est elle qui fait l'essence du sujet individuel, qui détermine et différencie les individus, qui concourt avec la matière à l'existence de la réalité sensible. Or, je crains bien que Aristote n'ait reproduit, sous une autre forme, la théorie de Platon et de Pythagore, et il ne faut pas de grands efforts de logique pour le pousser à l'idéalisme de Platon. Qu'est-ce que cette matière, pure possibilité de devenir ? Évidemment, c'est bien là un être de raison, une pure idée. Mais la forme ne peut s'appliquer qu'à une substance ; cela est manifeste. Mieux vaut donc cent fois le chaos de Platon, qui, du moins, est une substance informe, avant de recevoir son organisation définitive. Il est vrai que Platon, comme Aristote, confond d'une manière étrange l'ordre réel et l'ordre logique ; c'est dans l'ordre logique qu'il y a le *possible* d'Aristote et l'*idée* de Platon ; mais dans l'ordre réel, il n'y a que des réalités, et les êtres de raison d'Aristote ne valent pas mieux que les « métaphores poétiques » de Platon. Nous

avons vu que « le magnifique parleur », comme l'appelle Plutarque, avait prétendu que la matière est éternelle, mais non pas le monde ; le mathématicien de la pensée enseigne, au contraire, que le monde aussi est éternel, qu'il est organisé de toute éternité. On ne saurait douter que telle ait été la doctrine d'Aristote, puisqu'il s'en fait gloire comme d'une découverte (*Traité du Ciel*, livre Ier, ch. x). Il est donc bien certain que Aristote a enseigné l'éternité du monde, sous la forme que l'univers a présentement.

Mais, que devient le Dieu d'Aristote en présence de ce monde éternel? Platon avait besoin d'un principe supérieur pour organiser le monde ; suivant Aristote, le monde est organisé de toute éternité : ne semble-t-il pas dès lors que Dieu soit un hors-d'œuvre dans le système péripatéticien? Non, Messieurs, si Dieu n'apparaît point à Aristote sous la notion de cause efficiente et organisatrice, il se retrouve dans l'idée de la cause motrice et de la cause finale. Le Dieu d'Aristote est le premier moteur et la cause finale du monde. Voici comment le philosophe arrive à cette conclusion. Le temps est éternel, car nous ne pouvons comprendre un instant qui n'ait été précédé d'un autre instant. Or, c'est le mouvement, qui, en mesurant le temps, le constitue; le mouvement est donc éternel comme le temps. Mais, si le mouvement est éternel, il faut un moteur éternel ; ce moteur éternel, c'est le premier ciel. Vous le voyez, Messieurs, nous ne sommes pas encore à Dieu. Mais le premier ciel lui-même est mû, et ce mouvement, comme celui du monde, doit avoir une cause ; or, l'on ne saurait admettre une série infinie de causes ; il faut donc s'arrêter à un premier moteur, qui puisse mouvoir sans être mû, à un moteur immobile, qui est Dieu. Comment Dieu est-il moteur? C'est un des points principaux de la

philosophie d'Aristote. Dieu meut, sans sortir de son repos absolu, et n'agit point en tant que force motrice ; il n'y a en lui aucune puissance de créer ou de mouvoir, à titre de force. Dieu ne meut que comme cause finale de l'univers. Dieu est le bien, et, à ce titre, il est la fin suprême de l'univers. Donc, tout tend, tout aspire vers Dieu, tout être l'aime et le désire. C'est comme objet de désir et d'amour que le bien meut toute chose : son action de mouvoir est une simple attraction. En vertu de cette attraction, selon le mot d'Aristote, l'univers est suspendu à son principe. Ainsi, Dieu n'agit point sur l'univers, mais l'univers se meut vers lui, comme attiré par cette beauté suprême. Non seulement il n'agit pas sur l'univers, mais il ne connaît pas l'univers : c'est encore là un des points originaux de la métaphysique du Lycée. Le Dieu d'Aristote ne connaît que lui, sa pensée ne s'applique qu'à lui-même, car le philosophe raisonne ainsi : ou Dieu se pense lui-même ou pense quelque autre objet ; s'il pense quelque autre objet, c'est toujours le même, ou tantôt l'un et tantôt l'autre. Mais si sa pensée, comme la nôtre, parcourt ainsi divers objets, Dieu tombe dans le mouvement. D'ailleurs, il y aurait imperfection à voir les choses imparfaites ; il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas connaître, καὶ γὰρ μὴ ὁρᾷν ἔνια, κρεῖττον ἢ ὁρᾷν. Ainsi Dieu ne connaît pas le monde ; mais s'il ne le connaît pas, comment pourra-t-il le gouverner ? Comment pourrons-nous concilier la providence avec une pareille manière d'être ? Ah ! c'est que malheureusement le Dieu d'Aristote n'est pas une providence, et il ne peut l'être, sans que le philosophe tombe dans une contradiction grossière ; d'une part, c'est un Dieu qui ne connaît pas même le monde ; de l'autre, c'est un Dieu qui le gouverne. Si Aristote admettait une action providentielle sur le monde, toute sa métaphy-

sique serait, comme le disait Ramus, un amas de tautologies; mais si Dieu n'est pas une providence, tout se soutient parfaitement dans les conceptions d'Aristote, et il y a unité complète dans ses vues. Sans doute, il est un certain nombre de passages où Dieu est représenté comme exerçant une action volontaire sur les hommes; c'est un chef au milieu de son armée, un monarque au milieu de son empire; mais alors Aristote ne donne point sa doctrine propre, c'est la doctrine commune, le langage ordinaire, la croyance populaire, dont il se fait l'organe; il y a loin de là à une exposition complète, méthodique, raisonnée de la théodicée, telle qu'il nous l'offre dans la métaphysique; et c'est de cet exposé de doctrines que je conclus que le Dieu d'Aristote n'est, ni ne peut être une providence.

IV. *Morale d'Aristote.* — La morale se divise en éthique, en politique et en économique : ces trois branches sortent du même tronc et sont intimement liées entre elles; car, dit-il, la société n'est instituée que pour procurer à chacun de ses membres le plus grand degré de félicité et de perfection morale; la morale à son tour tend à rendre chaque individu aussi utile que possible à la société dont il fait partie; l'économie privée ou publique est l'un des moyens de contribuer au bien-être individuel ou commun. Aristote donne la prééminence à la politique, parce qu'elle s'adresse à la société entière, tandis que l'éthique ne vise que l'homme privé. Sa morale respire un peu l'air de la cour qu'il avait fréquentée si longtemps; c'est une morale relâchée. Aristote n'a point fondé la morale sur le principe de l'obligation ou du devoir; ce n'est pas une loi qui émane de la divinité; or, si vous ôtez à la loi morale son principe fondamental qui est le devoir, vous la ruinez par la base. La vertu consiste essentiellement, suivant Aristote, dans la modé-

ration ; le philosophe ne s'occupe guère que des vertus extérieures, telles que la force, la libéralité, la justice, l'amitié, etc. Il confond souvent le caractère physique et la nature morale des affections, il ne parle point de la piété, de l'honnêteté intérieure. En un mot, c'est la morale de l'honnête homme, plutôt que celle de l'homme vertueux. Aristote se préoccupe, à l'excès, de l'utilité et du bonheur. Il n'est admirable que dans son analyse si patiente, si détaillée, des passions et des affections de l'homme. En politique, il s'égare fort souvent ; son erreur cruelle sur l'esclavage provient de cette maxime trop générale que le droit suppose l'égalité ; ce qui est faux, car l'inférieur peut avoir des droits que le supérieur est tenu de respecter.

V. *Appréciation de la philosophie d'Aristote.* — Nous venons de parcourir les points principaux de la philosophie d'Aristote ; nous avons énuméré ses brillantes qualités et ses nombreux défauts. En logique, il nous étonne par sa savante théorie du raisonnement, mais sa théorie de la connaissance est exclusive, incomplète, et, par là même, erronée. Aristote ne s'adresse qu'aux sens, aux perceptions sensibles, dont l'entendement extrait les idées particulières et les idées générales, même les idées nécessaires. En psychologie, Aristote analyse admirablement la perception extérieure et les données du sens intime, mais il se trompe sur la nature de l'âme et n'a point de doctrine claire et bien avouée sur l'immortalité du principe spirituel. Sa métaphysique est presque entièrement fausse ; sa conception de la matière et de la forme est, malgré qu'il en ait dit, la reproduction plus ou moins heureuse de la théorie de Platon. Non seulement il attribue l'éternité à la matière, mais encore au monde organisé ; il échappe à l'athéisme en se réfugiant vers un premier moteur, mais ce premier moteur

n'est qu'une force d'attraction qui, loin d'agir sur le monde, ne le connaît même pas : voilà pourquoi il anéantit la doctrine de la providence.

Messieurs, ce sont des torts extrêmement graves, et je vous avoue que, sans forcer la logique, on pourrait facilement pousser Aristote à l'athéisme. On l'en a sérieusement accusé, à tort, selon moi ; car il n'est point permis de charger un homme des conséquences fâcheuses qui résultent de sa doctrine, quand il n'a pas vu ces conséquences ; mais toujours reste-t-il qu'elles dérivent de ses principes. Quant à la morale d'Aristote, elle n'échappe pas davantage à la critique ; il n'a pas assigné aux actions humaines leur mobile suprême, le devoir, l'obligation morale résultant d'une loi qui émane directement ou indirectement de la divinité. Voilà certes bien des erreurs, et plus qu'il n'en faudrait pour rendre inexplicable l'engouement du moyen âge à l'endroit d'Aristote, si ce grand homme n'avait eu la gloire de léguer à la postérité son immortel chef-d'œuvre, sa puissante logique. Sous ce rapport, Aristote l'emporte évidemment sur Platon, dont les vues métaphysiques, d'ailleurs si courtes, me paraissent supérieures à celles de son élève. Le fondateur du Lycée a plus de profondeur et d'étendue, le chef de l'Académie plus d'élévation et de fécondité ; les conceptions de Platon sont généralement plus belles, plus originales, celles d'Aristote plus exactes et plus sûres ; le premier est plus grand écrivain, le second meilleur philosophe ; il y a plus d'inspiration, de poésie dans l'un ; dans l'autre, plus de logique et d'analyse. Tous deux ont étonné le monde par leur génie, mais tous deux ont pleinement échoué dans la solution du grave problème des destinées humaines, et un enfant élevé à l'école du christianisme possède sur Dieu, sur l'homme, sur le monde, des notions plus pures que Platon et Aristote.

CINQUIÈME LEÇON

PLOTIN

Les disciples d'Ammonius Saccas. — Inscription énigmatique d'un livre d'Origène. — La *Vie de Plotin*, par Porphyre, est-elle aussi véridique que le déclare M. Jules Simon? — Plotin fonde à Rome une école florissante. — Son ridicule orgueil et son enthousiasme fanatique. — Les *Ennéades* de Plotin, classées par Porphyre et tant vantées par les rationalistes modernes, sont un fouillis d'obscurités. I. Théorie de la connaissance selon Plotin : identité du subjectif et de l'objectif; son système comparé à ceux de Platon, de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hégel. — Que penser de l'admiration de M. Vacherot pour Plotin? — Rêveries orientales : comment l'âme doit passer de la raison à l'enthousiasme, et de l'enthousiasme à l'extase, au moyen de la musique, de l'amour et de la philosophie. — II. Théodicée de Plotin. — Sa célèbre triade : Dieu, l'Intelligence et l'Ame suprême. — L'Unité absolue, qui n'est ni l'Être ni l'Intelligence, qui est tout et qui n'est rien. — Une chaîne d'erreurs, allant de Parménide à Hégel par Platon et Plotin.

Messieurs,

Vous n'avez sans doute pas oublié dans quel but nous venons d'étudier les doctrines philosophiques d'Aristote et de Platon; nous avons entrepris ce travail, afin de connaître plus à fond les deux principaux antécédents de l'école d'Alexandrie. Ce serait pourtant une erreur de voir dans l'Académie et dans le Lycée les deux sources uniques auxquelles l'éclectisme de Plotin et de Proclus aurait puisé ses idées. Pour avoir le nombre complet des éléments divers qui entrent dans cette étrange fusion, il

nous faudra tourner nos regards vers les trois doctrines qui se partageaient les intelligences en Orient, le judaïsme, le gnosticisme, le christianisme, et constater l'influence qu'elles durent exercer sur les philosophes successeurs d'Ammonius. Cette partie si importante de notre sujet devra particulièrement attirer notre attention. Mais, avant de nous engager dans l'étude de la philosophie juive, de la philosophie gnostique et de la philosophie des premiers Pères de l'Église, il me semble nécessaire de vous faire connaître la théorie des alexandrins, telle qu'elle se trouve consignée dans Plotin.

Potamon et Ammonius Saccas ont été les deux premiers philosophes de l'école d'Alexandrie. Pourtant aucun d'eux n'a formulé l'éclectisme dans un écrit parvenu jusqu'à nous. Ammonius eut plusieurs disciples dont les principaux sont : Hérennius, Longin, Origène et Plotin. C'est ce dernier qui s'offre à nous comme un des plus illustres représentants de l'école d'Alexandrie. Pour les trois premiers, nous possédons peu de détails sur leur vie et sur leur doctrine. Les anciens nous apprennent que ces quatre disciples s'engagèrent entre eux à ne point divulguer l'enseignement de leur maître, pour lui conserver le caractère traditionnel que Ammonius voulait lui assurer. Hérennius rompit le pacte, et les autres, se croyant à bon droit dégagés de leur parole, enseignèrent publiquement la doctrine qu'ils devaient tenir secrète. Il ne nous reste absolument rien qui puisse nous offrir la moindre idée de la théorie d' Hérennius. Nous n'avons guère plus de données sur Origène, qu'il ne faut pas confondre, comme l'ont fait certains auteurs, avec le célèbre docteur chrétien du même nom. Ce philosophe alexandrin avait publié, au témoignage de Porphyre, un livre περὶ δαιμόνων, et un traité adressé à l'empereur Gallien avec cette inscription énigma-

tique : ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ Βασιλεύς. Cette adresse ou plutôt ce titre a beaucoup exercé la sagacité des commentateurs. Les uns y ont vu une flatterie pour l'empereur qui avait fait quelques vers. Marsile Ficin traduit avec peu de vraisemblance : *le roi seul est cause efficiente.* Peut-être arriverait-on à donner à cette traduction un sens plausible, en prenant ὁ Βασιλεὺς pour Dieu, le roi des rois, car les platoniciens usaient souvent de phrases analogues. Le savant Runkenius propose de remplacer μόνος par νοῦς, de sorte que l'on aurait : ὅτι νοῦς ποιητὴς καὶ Βασιλεὺς, *l'intelligence est cause efficiente et souveraine.* De fait, Proclus nous apprend dans sa *Théologie de Platon*, livre II, ch. IV, que Origène ne reconnaissait pas de principe supérieur à l'intelligence. Mais cette coïncidence ne suffit pas pour autoriser la correction du texte que nous a transmis Porphyre. Proclus nous révèle encore que Origène défendait, avec beaucoup de chaleur, Homère contre Platon, mais aucune de ses citations ne jette la moindre lumière sur la philosophie d'Origène, le seul point qui puisse présenter pour nous quelque importance. Vous connaissez tous, au moins de nom, le célèbre Longin, auteur du *Traité du Sublime.* Ce rhéteur, qui fut également le disciple d'Ammonius, paraît avoir dirigé ses études plutôt vers la littérature que vers la philosophie. Il écrivit un commentaire sur le *Timée*, dont il nous reste un fragment conservé par Eusèbe, et un autre sur le commencement du *Phédon.* Syrien et Proclus nous ont transmis quelques-unes de ses opinions philosophiques, qui n'annoncent point un esprit profond et spéculatif. Je passe à Plotin.

La vie de Plotin a été écrite par son disciple et admirateur Porphyre ; or, loin de porter tous les caractères de la véracité la plus scrupuleuse, suivant l'incroyable assertion de M. Jules Simon, elle présente au contraire

ceux de l'infidélité la plus manifeste. Certes, les renseignements exacts ne pouvaient manquer à Porphyre qui, mieux que tout autre, était à même de connaître la vie de son maître. Mais, qui donc ignore que l'école éclectique avait précisément imaginé cette tactique, en face du christianisme, de retracer pompeusement la vie des philosophes anciens, en l'ornant de miracles et de faits prodigieux, qu'ils opposaient au récit évangélique et aux miracles du christianisme? C'est dans ce but qu'on avait imaginé la vie du célèbre aventurier, Apollonius de Thyanes; c'est pour la même fin que Porphyre composa la vie de Pythagore, grossier tissu de fables plus mensongères les unes que les autres. Lorsqu'on sait d'ailleurs que Porphyre s'était pris d'une haine ardente pour le christianisme, on ne doit pas s'étonner que cet historien veuille, de parti pris, faire de son maître un thaumaturge, afin de rapetisser Jésus-Christ et les apôtres. Porphyre, qui rejetait si audacieusement les faits miraculeux du Nouveau Testament, n'avait certainement pas assez de crédulité pour croire par exemple, comme il le rapporte, que Plotin tua, de Rome où il se trouvait, au moyen de puissants maléfices, un certain Olympius qui restait à Alexandrie. Il est évident que Porphyre en veut imposer à ses lecteurs, et que, loin de se présenter à nous comme un écrivain scrupuleux, il ne mérite que le discrédit d'un insigne imposteur. Quand on met si facilement en doute la sincérité des auteurs chrétiens, il ne faudrait pas se prononcer trop vite pour la véracité de chaque jongleur du paganisme. Ainsi, voyons-nous dans la *Vie de Plotin*, par Porphyre, un panégyrique plutôt qu'une biographie véritable.

. . . . . (1).

(1) Il manque, à cet endroit, un feuillet du manuscrit. (Note de l'éditeur.)

Plotin rougissait de son corps, ne voulant jamais dire d'où il était ni quels étaient ses parents. Ennape nous fait connaître qu'il naquit à Lycopolis, ville de l'Égypte. Sa naissance doit être reportée vers la treizième année du règne d'Alexandre Sévère, 305 ans après Jésus-Christ. Nous n'avons aucun détail de quelque importance sur sa jeunesse, jusqu'à l'âge de vingt-huit ans, époque de ses premières études philosophiques. Il fréquenta les cours des maîtres les plus distingués d'Alexandrie, mais il n'en fut guère satisfait. Ayant appris à connaître Ammonius Saccas, il s'écria après l'avoir entendu : « Voilà ce que je cherchais. » Il resta, à peu près onze années, à l'école d'Ammonius, dont l'admiration pour les doctrines orientales contribua sans doute à lui donner l'idée de visiter l'Inde et la Perse, dans l'espoir de recueillir les théories tant vantées qui avaient cours en ces régions lointaines. Il s'attacha donc, vers l'âge de trente-neuf ans, à l'armée de Gordien, qui tentait alors une expédition contre la Perse. Gordien fut tué en Mésopotamie, et Plotin se sauva avec peine à Antioche, d'où il vint à Rome sous le règne de l'empereur Philippe. Il avait quarante ans. Il tint école pendant dix années dans la capitale de l'empire, sans vouloir composer aucun écrit. Mais Porphyre nous apprend que ce philosophe, ayant permis à ses auditeurs de lui proposer en public leurs difficultés, se vit accablé d'une foule de questions, qui jetèrent du trouble dans son enseignement. De sorte qu'il fut contraint, pour donner de la clarté à son exposition, de la consigner dans des ouvrages. Suivant le témoignage de Porphyre, Plotin aurait joui à Rome d'une immense influence. Tout ce qu'il y avait d'illustre dans cette ville se pressait sur ses pas : Amélius, deux médecins, Eustochius d'Alexandrie et Paulin de Scythopolis, Castricius, les sénateurs Sabillinus et Marcellus Aron-

tius, Sérapion d'Alexandrie étaient ses principaux disciples. Le sénateur Rogatianus négligea ses biens, rendit la liberté à ses esclaves, pour suivre Plotin et s'appliquer uniquement à la philosophie. L'empereur Gallien et sa femme Salonina étaient de grands admirateurs de notre philosophe, qui sollicita de la munificence impériale la permission de relever une ville de la Campanie, pour y établir une communauté de sages, d'après les idées exprimées dans la *République* de Platon. Les représentations de plusieurs amis de l'empereur sauvèrent la mémoire de Gallien du ridicule d'une pareille tentative. Plotin demeura vingt-six ans à Rome, et son bonheur n'aurait pas eu de nuages sans l'inquiétude que lui donna un de ses ennemis, Olympius d'Alexandrie ; du moins, s'il fallait en croire au récit de Porphyre, aurait-il causé à son rival, par des maléfices, d'indicibles tourments, si bien que le téméraire aurait reconnu son impuissance à lutter contre un favori des dieux. Il est vrai que notre philosophe, suivant l'expression de Bayle, traitait les dieux un peu cavalièrement. Un de ses disciples, Amélius, lui ayant un jour proposé de venir assister à un sacrifice, reçut de lui cette réponse insensée : « Ce n'est point à Plotin à aller trouver les dieux, c'est aux dieux à venir trouver Plotin. » Un orgueil semblable le portait à mépriser son corps, et à refuser constamment les secours de la médecine; aussi mourut-il accablé d'infirmités à l'âge de soixante-six ans, la deuxième année du règne de l'empereur Claude, 370 ans après Jésus-Christ. Sentant la mort approcher, il dit avec emphase : « Je m'efforce de réunir tout ce qu'il y a de divin en moi, à ce qu'il y a de divin dans l'univers. » Ce peu de mots résument son caractère et sa doctrine. C'était un enthousiaste fanatique, doué d'une imagination très vive, mais d'un esprit peu judi-

cieux. Évidemment ce n'est plus là le caractère de la philosophie grecque ; il s'y est mêlé un élément étranger, l'esprit oriental. Plotin nous a laissé cinquante-quatre traités philosophiques, vrais modèles de désordre et d'obscurité. Il mettait si peu d'attention à les bien rédiger, qu'il abandonnait à ses disciples le soin de leur donner des titres. Porphyre recueillit ces écrits, et les rangea, non d'après l'ordre où ils furent composés, mais suivant la nature des matières qui s'y trouvaient traitées. Il partagea les cinquante-quatre ouvrages en six ennéades de neuf chacune. Ce sont là les célèbres Ennéades de Plotin, beaucoup trop louées par les écrivains d'aujourd'hui. « La philosophie de Plotin, dit Matters, n'a besoin que d'être connue pour être admirée ». Buhle, de Gœttingue, y voit un chef-d'œuvre de philosophie transcendantale. Cudworth et Tennemann ont également beaucoup célébré Plotin ; mais les idées qu'ils lui prêtent viennent de leur propre fond, de sorte que, dans leur admiration, le sujet se confond à peu près avec l'objet. M. Cousin, lui aussi, en ait un pompeux éloge ; il est vrai qu'on se demande s'il avait lu la *Vie de Plotin* par Porphyre, quand il ose avancer si légèrement que, dans Porphyre et dans Plotin, il n'y a aucune trace de théurgie et de magie, comme si les maléfices ne faisaient pas partie de la magie. M. de Gérando trouve pareillement qu'on ne peut refuser à Plotin ni une grande élévation dans les vues, ni la moralité la plus pure dans les intentions, ni une rare perspicacité. Creuzer dit de même que la philosophie de cet homme est admirable, mais il avoue toutefois que le style en est obscur et barbare. Examinons donc de près une doctrine philosophique tant vantée, et qui pourtant mérite si peu de l'être.

Nous ne pouvons nous former une idée bien exacte de la manière dont procédait Plotin ; car, si Porphyre a

disposé les Ennéades dans l'ordre qui lui paraissait le meilleur, cet ordre n'est qu'apparent, les matières rentrant sans cesse l'une dans l'autre. Pour vous en donner une idée, il suffit de retracer les titres d'une seule ennéade, de la première par exemple : Ce que c'est que l'animal, ce que c'est que l'homme ; des vertus, de la dialectique, du bonheur ; si le bonheur s'accroît par le temps ; de la beauté ; du premier bien et des autres biens ; de l'origine des maux ; sur la délivrance de l'âme ; des biens du corps. Porphyre rangea cette ennéade et les deux suivantes dans une première catégorie ; la quatrième et la cinquième forment une deuxième section, et la sixième compose à elle seule une troisième division distincte. La première ennéade traite de sujets moraux, la deuxième de la physique, la troisième des lois générales de l'univers, la quatrième de l'âme humaine, la cinquième de l'intelligence. Enfin la sixième paraît résumer la doctrine entière ; elle disserte : des genres, de l'Être, de l'Un, de l'Absolu, des nombres, de la variété des idées, de la liberté, du bien. Comme Plotin ne paraît pas avoir suivi l'ordre accoutumé, dans son enseignement philosophique, je n'aurai pas scrupule de m'en écarter, et j'exposerai successivement sa théorie de la connaissance, sa théodicée, sa théorie du monde, sa morale.

I. *Théorie de la connaissance selon Plotin.* — Plotin part de cette idée fondamentale de Platon : « Les êtres naturels ne sont pas de vrais êtres, ils ne sont que des miroirs de la réalité » (En. I, l. 3). En conséquence, Plotin nous exhorte à détourner les yeux du spectacle des choses sensibles, pour nous porter au monde intelligible ; car les perceptions sensibles ne peuvent fournir de connaissance positive et véritable. Je vous prie, Messieurs, de bien remarquer la raison singulière qu'il en donne, parce

qu'elle fait le fond de plusieurs erreurs contemporaines. Par cela même, dit-il, que, dans ces perceptions, l'objet perçu est différent et séparé du sujet qui perçoit, elles n'offrent qu'une simple apparence, une opinion. Ainsi, pour constituer une connaissance proprement dite, il faut, selon Plotin, l'identité du sujet connaissant et de l'objet connu, ou, selon le langage de la philosophie allemande, l'identité du subjectif et de l'objectif.

Or, pour quiconque même ne connaît que superficiellement les conceptions de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hégel, la proposition fondamentale de Plotin offre une analogie singulière avec les idées émises par ces philosophes. Eux aussi exigent, pour la connaissance véritable, l'identité absolue, et par conséquent, la confusion du sujet avec l'objet. De là le scepticisme de Kant sur l'existence du non-moi, et l'idéalisme de Fichte et de ses adeptes. Il a paru impossible à Plotin qu'un sujet pût connaître un objet différent de soi-même, et il emploie de nombreuses argumentations pour établir cette impossibilité. Voilà un point extrêmement grave : c'est le fond de la théorie de la connaissance de Plotin, et l'une des parties les plus originales de son éclectisme. Or, Messieurs, la source de l'idéalisme de Plotin, c'est évidemment la théorie des idées de Platon. Ce dernier plaçait la science dans la perception des idées, mais il accordait à ces idées une existence substantielle, hors de l'intelligence. Plotin adopta la première proposition et modifia l'autre. Il se dit bien que le monde intelligible constitue seul l'objet de la science, mais il identifie le monde intelligible avec l'intelligence, l'objectif avec le subjectif. Connaître l'intelligible, c'est se connaître soi-même : l'âme n'a qu'à se contempler elle-même, pour y voir toute vérité. La vraie méthode consiste donc à fermer les yeux au monde extérieur, et à re-

garder en nous-mêmes; alors, nous connaîtrons le monde intelligible, et d'une manière intime et infaillible, puisque notre intelligence n'est ni séparée ni même distincte de l'intelligence universelle. Mais si elle n'est ni séparée ni distincte de l'intelligence universelle, il n'y a plus de distinction réelle, ni de distinction logique, entre l'âme et Dieu. Vous le comprenez, une pareille théorie aboutit nécessairement au panthéisme. Aussi, Messieurs, l'idée panthéistique gît au fond des conceptions de l'école d'Alexandrie. Faut-il s'étonner, après cela, que les panthéistes modernes y voient une doctrine admirable et profonde? Toute théorie qui exige, pour condition absolue de la connaissance, l'identité de l'objectif et du subjectif, a logiquement pour dernier mot le panthéisme. C'est ainsi qu'ont procédé Fichte, Schelling et Hégel. Fichte partant de ce principe, que la science a pour condition nécessaire l'identité du sujet connaissant et de l'objet connu, en déduit l'absorption du non-moi par le moi, auquel il attribue exclusivement l'existence réelle; Schelling conclut à l'absorption du moi et du non-moi dans l'absolu, et Hégel établit l'identité des contraires. Mais, je vous prie de bien remarquer, que c'est Platon qui a fourni le premier anneau de cette chaîne d'erreurs, qui se termine par le panthéisme hégélien. Les idées seules, dit-il, sont l'objet de la science; or, les idées, c'est le monde intelligible, dit Plotin, et je me confonds avec ce monde intelligible. Donc, je suis seul l'objet de la science, dit Fichte, le moi seul existe; si le moi seul existe, dit Hégel, il n'y a plus de distinction entre le moi et le non-moi, le oui et le non, l'être et le néant; et vous voilà au nihilisme d'Hégel, dernier terme du panthéisme. Car vous aurez beau entasser dans votre imagination des siècles de philosophie, vous n'irez pas plus loin que Hégel. J'insiste d'une manière toute

particulière sur ce point, parce qu'on fait des histoires de l'école d'Alexandrie sans dire un mot d'une aussi grave conséquence, et qu'on admire comme sublime une philosophie, où l'on doit voir clairement le panthéisme, à moins d'être aveugle en plein midi.

Que penser par exemple de cette phrase de M. Vacherot? « Il importe ici, dit-il, et de fait c'est le point important, de bien saisir la pensée de Plotin. Évidemment dans cette pensée, l'âme et l'intelligence humaines diffèrent de l'âme et de l'intelligence universelles, mais elles n'en sont ni séparées, ni distinctes ». Ainsi donc, elles en diffèrent, mais pourtant sans en être séparées, sans en être distinctes. Or, deux choses qui ne sont ni séparées, ni même distinctes l'une de l'autre, se confondent; si Dieu et l'âme humaine ne sont ni séparés, ni distincts l'un de l'autre, ils se confondent. C'est là une tautologie qu'il ne faudrait pas se permettre, quand on comprend un auteur, et quand on ne comprend pas un auteur, il serait plus modeste de ne pas faire des livres pour expliquer sa doctrine. Ce n'est point que je veuille prétendre, que le panthéisme est formulé dans l'éclectisme alexandrin, avec la rigueur systématique qu'il revêt dans les penseurs allemands; pour cela, il fallait la scolastique, dix-huit siècles et Hégel. Mais ce que je prétends, c'est, comme l'observent Tennemann, Tiedmann et Staudenmayer, que la thèse panthéiste s'y trouve en germe, en principe. Poursuivons. L'intelligence perçoit en elle-même le monde intelligible, parce qu'elle en fait partie, et il faut qu'elle en fasse partie, qu'elle se confonde avec Dieu, autrement il n'y aurait plus de connaissance, et il n'y aurait plus identité du sujet connaissant et de l'objet connu. Mais comment se fait-il que l'âme n'ait pas toujours conscience d'elle-même comme appartenant au monde intelligible? Ah! c'est que le monde

des sens et de l'imagination lui cache sa vraie nature ; il est nécessaire qu'elle écarte ces fantômes, qu'elle se dégage pour un moment de tous liens avec la matière, de tout commerce avec mon individu. Elle doit se replier sur elle-même, se simplifier, ἁπλωσις, et alors il en résulte une faculté nouvelle, l'enthousiasme, et l'état de l'enthousiasme c'est l'extase. Or, ce passage de la raison à l'enthousiasme, de l'état ordinaire à l'extase, peut s'accomplir de trois manières différentes : par la musique, par l'amour et par la philosophie. Nous voilà, Messieurs, aux rêveries orientales, au mysticisme égyptien et indien, qui vient joindre ses inspirations aux idées de la philosophie grecque. Mais rappelons-nous que le propre de l'éclectisme alexandrin, c'est de mêler l'un et l'autre élément ; le premier des éléments nous est connu, c'est la pensée grecque élaborée par Platon et par Aristote ; nous étudierons plus tard le deuxième, en abordant les théories orientales ; qu'il me suffise pour le moment d'en constater l'influence dans cette doctrine de l'extase. Le musicien s'élève au monde intelligible, dit Plotin, en cherchant l'harmonie, l'amant, ἐρωτικὸς, en cherchant le beau en soi ; mais le trouble des sens empêche toujours le musicien et l'amant d'avoir une intuition parfaite de la beauté et de l'harmonie. Le philosophe seul contemple la vérité sans trouble et sans passion.

Permettez-moi de résumer en peu de mots la théorie de la connaissance selon Plotin. La condition essentielle de toute véritable connaissance, c'est l'identité du sujet connaissant et de l'objet connu. Plotin en tire une double conclusion : c'est que, pour le monde sensible, il n'y a pas de connaissance possible, parce que le sujet ne se confond pas avec l'objet ; au contraire, pour le monde intelligible la connaissance est possible, parce que notre intelligence se confond

avec l'intelligence universelle et le monde intelligible dont elle est une parcelle. Or, le moyen d'arriver à cette connaissance du monde intelligible, c'est l'extase.

Je crois devoir ajouter une remarque. A la vue d'un enchaînement si rigoureux, vous êtes peut-être tentés de croire que les matières traitées par le philosophe se présentent dans ses écrits, suivant cet ordre ; mais il n'en est rien ; ce n'est que par un travail de comparaison extrêmement laborieux qu'on parvient à démêler le vrai système de Plotin.

II. *Théodicée de Plotin.* — De Dieu, principe suprême, émane l'intelligence ou le monde intellectuel, second principe ; de celui-ci émane l'âme suprême ou intelligible; telle est la triade de Plotin, et le sommaire de sa théodicée. Nous avons vu que Platon s'était élevé par l'abstraction à l'unité absolue, τὸ ἕν; Parménide, avec l'école d'Élée, avait également posé l'Un comme l'être unique, en niant le multiple. Plotin adopte ce Dieu de la dialectique, et le place au sommet de son échelle des êtres. L'Unité est le principe nécessaire, la source et le terme de toute réalité, ou plutôt la réalité elle-même, la réalité originelle et primitive. Elle est le lien universel, elle renferme dans son sein les germes de toutes choses ; c'est le Saturne enchaîné de la mythologie, père du père des dieux. Cette unité absolue, qui ressemble fort à celle des éléatiques, reproduit très fidèlement la divinité suprême et encore inactive des traditions orientales et des gnostiques. Or, il n'y aurait rien d'étonnant à cette conception de l'Unité absolue, n'étaient les propriétés que Plotin va lui assigner. L'Un, dit-il, n'est point l'Être, n'est point l'Intelligence ; mais il est au-dessus de l'Être et de l'Intelligence. Vraiment, ce serait à ne pas en croire ses yeux, si Plotin n'avait soin de nous en assurer à maintes reprises. Il essaie même d'en donner la raison :

l'Unité suprême ne peut être, car si elle était, elle aurait une essence; si elle avait une essence, elle aurait une forme intelligible; ayant une forme intelligible, elle serait engendrée, ce qu'on ne saurait affirmer du premier principe. L'Unité suprême ne peut être une intelligence, car tout ce qui pense implique une dualité; il y a nécessairement distinction du sujet qui pense et du terme de la pensée; sans doute cette distinction est logique seulement, mais elle suffit à Plotin, pour constituer une dualité, et par conséquent il faut exclure l'intelligence de l'Unité absolue. Il est donc bien entendu, Messieurs. que, pour Plotin, l'Unité absolue, c'est-à-dire le premier principe, n'a ni l'être, ni l'intelligence; je me hâte d'ajouter que ce n'est qu'une pure abstraction, une forme de l'imagination, un être de raison. Aussi Plotin nous dit expressément : le premier principe est tout et il n'est rien, τὸ ἕν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν. Proclus nous dira : « Il est non-être, et pourtant il n'est pas le néant. » Et Hégel ajoutera franchement : « Il est et il n'est pas, car l'être c'est le néant. »

Ainsi, Messieurs, au sommet de la triade de Plotin se trouve l'Unité absolue, mais qui n'est ni l'Être ni l'Intelligence. Et pourtant, par une singulière contradiction, cette Unité qui n'est pas un être, donne l'être à toutes choses. Et d'abord, de son sein procède l'Intelligence suprême, second principe, principe parfait aussi, quoique subordonné; elle en procède sans action, et même sans volonté, sans que le premier principe en soit altéré ou modifié; elle en procède comme la lumière émane du soleil. C'est le νοῦς de Platon, le νοήσις νοήσεως νοήσις d'Aristote, le monde des idées. L'Intelligence est donc l'acte de l'Unité suprême, mais elle-même engendre un troisième principe qui est son image, sa copie, son λόγος, comme elle est elle-même la pensée et l'image de

l'Unité. Or, de même que l'Intelligence comprend la multitude des idées, de même l'Ame comprend la multitude des âmes. Ici vient se placer de nouveau le panthéisme de Plotin.

Mais, avant de nous engager dans l'étude des rapports du dieu de Plotin avec le monde, ou en d'autres termes, de la création de l'univers, il me semble à propos d'instituer une comparaison entre la Triade alexandrine et la Trinité chrétienne; c'est une question très importante, qui a été vivement agitée par les adversaires et par les défenseurs du christianisme, et qui par conséquent mérite toute notre attention. Elle fera l'objet d'une prochaine leçon.

SIXIÈME ET SEPTIÈME LEÇONS

PLOTIN (*suite*)

Qu'y a-t-il de commun entre la Triade alexandrine et la Trinité chrétienne? — Fausses assimilations de M. Vacherot. — L'enseignement de l'Église sur la Sainte-Trinité a sa source dans la révélation divine. — L'unité de substance et la trinité des personnes en Dieu, établies d'après les paroles mêmes du Sauveur. — Si Plotin a connu la doctrine catholique sur cet auguste mystère, en a-t-il fait, dans sa Triade, une heureuse application? — Le Père, le Fils et le Saint-Esprit comparés aux trois hypostases de Plotin, qui sont l'Unité absolue, l'Intelligence et l'Ame : certaines analogies verbales dissimulent des différences essentielles. Il ne faut pas davantage chercher, dans la Triade de Platon et dans la Trimourti indienne, les principaux linéaments du dogme chrétien. — La vraie notion de la Sainte-Trinité. — III. *Théorie du monde selon Plotin.* Le monde, produit nécessairement par Dieu, est une émanation de la substance divine. — Où conduit l'unité de substance. — La double loi de l'émanation et de l'attraction universelles. — Le Dieu de Plotin. — IV. *Psychologie de Plotin.* Les âmes particulières sont engendrées par l'âme universelle; leur préexistence et leur chute; elles ne peuvent exister que dans un corps; le médiateur plastique de Cudworth. — Ce que donne la réminiscence et ce qui vient de l'extase. — Toujours le panthéisme. — V. *Morale de Plotin.* Plus de liberté : la vertu et le vice sont des effets nécessaires. — Deux manières d'imiter Dieu. — Une belle page de Plotin. — Appréciation générale de sa doctrine. — Par quelles voies le panthéisme, sorti de l'Inde, est-il venu aboutir à l'école d'Alexandrie?

Messieurs,

Quelle analogie y a-t-il entre la Triade alexandrine et la Trinité chrétienne? Tel est le sujet qui doit nous occuper aujourd'hui. Et s'il y a quelque analogie entre

l'une et l'autre, est-ce par un pur effet du hasard, ou bien faut-il y voir un rapport d'origine, une relation d'influence? Et s'il existe entre elles un rapport d'origine, une relation d'influence, est-ce la Triade alexandrine qui a emprunté ses éléments à la Trinité chrétienne, ou bien le dogme chrétien s'est-il développé sous l'action des idées orientales? Autant de questions, Messieurs, qui ont eu des solutions très opposées, et sur lesquelles les apologistes, ainsi que les adversaires du christianisme, se sont divisés à l'envi. Et pourtant, une étude attentive de ce point historique permet de le fixer sans beaucoup de difficulté.

Supposons un moment qu'il existe une analogie frappante, entre la Triade alexandrine et la Trinité chrétienne, de manière que nous soyons obligés d'admettre une influence de l'une sur l'origine de l'autre, laquelle des deux pourrait à juste titre revendiquer la priorité des temps? C'est à coup sûr la Trinité chrétienne, qui était enseignée depuis trois siècles. Il est vrai que l'impiété contemporaine a nié ce dernier point, et assigne au dogme de la Trinité une date postérieure. M. Vacherot, dont les ouvrages se recommandent si fort par la légèreté des assertions et l'audace des paradoxes, prétend que la ville d'Alexandrie est le berceau du dogme de la Trinité chrétienne. Cet auguste mystère, comme les autres vérités du christianisme, serait le fruit du génie contemplatif de l'Orient et du génie philosophique de la Grèce, venant de concert apporter leur tribut au génie politique de Rome. Il n'entre pas dans mon sujet de vous prouver la divinité de la doctrine catholique; néanmoins, il me faut établir en peu de mots cette proposition fondamentale: l'origine du dogme de la Trinité, c'est la révélation chrétienne.

Et, de fait, quelle est en substance la doctrine de l'Église sur la Trinité? Elle enseigne que Dieu existe en

trois personnes réellement distinctes l'une de l'autre, dans l'unité d'une seule et même nature. Unité de substance, trinité de personnes, voilà l'essence de ce dogme. Le Père, qui ne procède d'aucune personne, engendre le Fils de toute éternité, et de toute éternité le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. C'est là le mystère de la Trinité réduit à sa plus simple expression. Or, j'ouvre les Écritures du Nouveau-Testament, et j'y vois clairement révélé un Dieu existant en trois personnes, réellement distinctes l'une de l'autre dans l'unité d'une seule et même nature. Il est vrai que les mots personne, substance, nature, n'y sont pas formellement exprimés, et pour une raison bien simple, c'est que l'Évangile n'est pas un traité de théologie scolastique ; mais qu'importe si, à défaut des mots eux-mêmes, on y trouve, ce qui vaut mieux, des idées nettes et précises ? Jésus-Christ ordonne à ses apôtres de dispenser le baptême « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (1). En maints endroits de l'Évangile, il se distingue évidemment du Père. Quand il dit aux juifs : « Le Père et moi, nous sommes un » (2), il indique, sans nul doute, l'unité de nature et la distinction des personnes. La divinité du Fils est un des points les plus clairs de la doctrine évangélique. « Je t'adjure par le Dieu vivant, s'écrie le grand-prêtre, de nous dire si tu es le Christ, fils de Dieu » (3). — « Oui, je le suis », lui répond le Sauveur. Pourquoi les juifs voulaient-ils le lapider? La raison en est manifeste : parce qu'il se disait Dieu. Ainsi donc, il y a dans le monde une vérité historique nettement établie, c'est celle-ci : Jésus de Nazareth s'est dit Dieu. En distinguant sa personnalité de celle

(1) Matt. XXVIII, 19.
(2) Joan. X, 30.
(3) Matt. XXVI, 63-64.

du Père, il a, par le fait même, enseigné la pluralité des personnes dans l'unité de la substance. Il en est de même de l'Esprit-Saint. « Le Père, dit le Sauveur à ses disciples, vous enverra un autre Paraclet que moi, l'Esprit de sagesse et de vérité (1). » Par conséquent, le Christ se distingue du Père, et distingue en même temps le Saint-Esprit du Père et de lui-même. La formule du baptême prouve également que Jésus-Christ entendait bien distinguer trois personnalités en Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ainsi, à moins de fermer les yeux à l'évidence, il faut admettre que Jésus a enseigné l'unité de nature et la trinité des personnes. Ne venez donc plus nous dire que le berceau du dogme de la Trinité est la ville d'Alexandrie, quand, trois siècles avant Plotin, le Christ avait enseigné ce dogme aux hommes de la Galilée.

Nous avons démontré que l'origine du dogme de la Trinité, c'est la révélation de Jésus-Christ. Je ne veux pas m'arrêter plus longtemps sur ce point : aussi bien, les auteurs dont je parle, au lieu de discuter, se contentent d'apporter des affirmations sans preuves. Je reviens, Messieurs, à la supposition que je faisais au commencement. S'il fallait admettre que la Triade alexandrine et la Trinité chrétienne ont entre elles un rapport d'origine, d'influence, et que l'une a fourni ses éléments à l'autre, à moins d'aller contre toutes les règles de la logique et du bon sens le plus vulgaire, il y aurait lieu de conclure que c'est la Trinité chrétienne qui a provoqué la conception de la Triade alexandrine, parce qu'elle a sur celle-ci une priorité de trois siècles. Mais, Messieurs, cette hypothèse d'une analogie étroite, entre la Trinité chrétienne et la Triade alexandrine,

(1) Joan. XIV, 16-17.

est-elle fondée en raison? Nullement, et un examen sérieux de l'une et de l'autre fait découvrir sans peine l'immense intervalle qui les sépare. Ce n'est point que je veuille prétendre que Plotin n'ait pas un peu profité des notions catholiques sur la Trinité. Historiquement, ce fait est très probable; ayant eu pour maître un chrétien apostat, vivant lui-même au milieu des chrétiens, il a dû connaître la Trinité telle que l'enseignait l'Église. Mais, quelque probabilité que l'histoire semble assurer à ce fait, en comparant ensemble deux doctrines si dissemblables, il est impossible de ne pas se dire : ou Plotin n'avait pas une idée claire de la Trinité chrétienne, ou s'il l'a clairement connue, il n'a pas su en tirer bon parti dans l'intérêt de son propre système. Mettons donc en regard de la Triade de Plotin la Trinité chrétienne; nous ne tarderons pas à voir combien elles diffèrent l'une de l'autre; mais il convient d'abord de rappeler en peu de mots la doctrine du philosophe d'Alexandrie.

Au sommet de la Triade, se trouve l'Unité absolue qui n'est pas l'Être, qui n'est pas l'Intelligence; ce premier principe, comme je vous le faisais observer, n'est qu'une pure abstraction, un être de raison, un être néant, c'est une idée. Or, Messieurs, l'Unité absolue, qui n'est ni l'Être, ni l'Intelligence, qu'a-t-elle de commun avec le Père de la Trinité chrétienne, qui possède l'Être et l'Intelligence au suprême degré, dans toute leur plénitude? Évidemment, il y a un abîme entre la première hypostase de Plotin et la première personne de la Sainte-Trinité. L'Unité absolue de Plotin a pour antécédents l'Unité absolue de l'école d'Elée, le ἕν καί ἀγαθόν de Platon, le βυθός et la σιγή des Gnostiques; mais il y a tout le ciel entre une pareille conception et la première personne de la Trinité chrétienne.

On a objecté que le mot de Père se lit aussi dans Plotin. Cela est vrai : il se trouve même dans le *Timée* de Platon, d'où Plotin l'aura probablement extrait. Toutefois, il y a si peu d'affinité entre Dieu le Père et le premier principe de la Triade de Plotin, que ce philosophe attribue le caractère de Père à la troisième personne; car, lorsqu'il emploie ce terme, c'est comme Père du monde, et non comme Père de la deuxième hypostase, qu'il considère la personne à laquelle il l'applique. Ainsi, cette dénomination même nous fait saisir deux différences profondes entre la Trinité chrétienne et la Trinité alexandrine. Dans celle-ci, c'est la troisième personne qui est Père, parce qu'elle produit le monde ; dans celle-là, au contraire, c'est la première personne qui est Père, et c'est à cette première personne qu'on a coutume d'attribuer par appropriation l'acte créateur.

Je passe à la comparaison de la deuxième hypostase, l'Intelligence, que Plotin appelle νοῦς, λόγος, l'esprit, le verbe. Sans doute, nous disons également que le Fils est le Verbe, l'Intelligence, la Sagesse du Père, et l'expression ferait croire à une certaine coïncidence ; mais au fond, il n'en est rien. L'Intelligence de Plotin ne connaît que le monde intelligible ; les hommes et les choses du monde sensible, elle les ignore ; c'est à l'Ame, troisième principe, à s'en occuper. Quelle différence avec le Verbe de la Trinité chrétienne, qui embrasse tous les êtres directement et par lui-même !

Enfin la troisième hypostase de Plotin présente la même analogie verbale et la même différence essentielle avec la troisième personne de la Trinité. Jamais la qualité de δημιουργός, de créateur du monde, réservée à la troisième hypostase par Plotin, n'a été attribuée au Saint-Esprit. L'Esprit-Saint n'est pas non plus, comme la troisième hypostase (l'Ame de Plotin), l'Intelligence de la deuxième

personne, mais l'Amour qui unit le Père au Fils. Donc, je conclus que chacune des hypostases du Dieu de Plotin diffère radicalement des personnes correspondantes de la Trinité chrétienne, quand on les considère en elles-mêmes. Une pareille différence se retrouve, dès qu'on observe les relations qu'elles ont entre elles. Chez Plotin, l'âme émane du νοῦς et le νοῦς de l'Unité ; dans la Trinité chrétienne, le Saint-Esprit procède également du Père et du Fils. Ici, le Père, le Fils et le Saint-Esprit se connaissent et s'aiment entre eux. Dans Plotin, l'Unité ne connaît et n'aime rien, mais aussi n'est-elle connue et aimée que par la deuxième hypostase; la troisième ne connaît pas et n'aime pas la première. Mais voici quelque chose de plus grave, et qui ruine davantage la comparaison. Dans la Trinité chrétienne, les trois personnes sont parfaitement égales en puissance et en dignité. Chez Plotin, les trois hypostases sont inégales, et cette erreur capitale achève de détruire toute idée de Trinité. Plotin ne cesse de répéter que l'Intelligence est inférieure à l'Unité absolue et l'âme universelle à l'Intelligence. Si le philosophe voulait être logique, ou plutôt s'il concevait clairement sa doctrine, il poserait trois Dieux pour ses trois hypostases. Car, du moment que les trois hypostases sont inégales, deux sont nécessairement imparfaites et ne sauraient, dès lors, avoir une seule et même nature avec la première. Vous voyez, Messieurs, combien toutes ces notions, si précises pour nous, étaient confuses au regard de Plotin; il faut bien avouer que sa pitoyable Triade, assemblage de conceptions incohérentes et contradictoires, n'est pas même une ombre de la Trinité chrétienne. Certes, il n'y a point, ou du moins, il y a fort peu d'analogie entre la chimère alexandrine et la Sainte-Trinité, telle que l'enseigne la doctrine catholique : tant il est vrai qu'un sérieux

examen n'a pas de peine à résoudre ces difficultés imaginaires, et réduit aisément à leur juste valeur des théories trop vantées, dans lesquelles on prétend reconnaître l'origine ou l'heureuse concurrence de nos divins mystères!

Ainsi, Messieurs, si l'on veut chercher à la Trinité de Plotin un antécédent philosophique, il faut renoncer à le trouver dans la Trinité chrétienne. Plotin a pu avoir en vue le dogme catholique, mais il ne lui a emprunté aucune de ses données. Il a été à même de puiser largement dans Philon et dans les gnostiques; pourtant je ne crois pas qu'il soit nécessaire de remonter à de pareilles sources. Il est certain que tous les éléments de sa Triade se rencontrent déjà dans Platon; quant à l'idée de les combiner de manière à faire une Trinité, elle me paraît orientale, et à moins qu'on ne s'obstine à y voir la grossière parodie du mystère chrétien, il convient de la rapporter à la théorie des émanations, qui avait beaucoup de vogue en Orient.

J'ai dit qu'il a dû puiser les éléments de sa Triade dans Platon, ce qui me conduit à parler un peu de la Trinité platonicienne. Messieurs, il y a encore moins de Trinité dans Platon que dans Plotin. Je ne saurais souscrire, sur ce point, à l'opinion de plusieurs Pères grecs, qui ont voulu voir les principaux linéaments du dogme de la Très Sainte Trinité dans les livres du chef de l'Académie. Ils ont été trompés par des textes, en apparence assez extraordinaires, mais qui ne méritent pas, au fond, l'attention qu'on leur a donnée. Dans la deuxième des lettres attribuées à Platon, on lit : « Tout est autour du roi de tout ; il est la cause de toute beauté ; ce qui est du second ordre est autour du principe second; et ce qui est du troisième ordre est autour du troisième principe. » M. Bœckh a démontré sans réplique que cette lettre

n'est point authentique, et le fût-elle, qu'on n'en saurait rien conclure; car les oracles de Delphes n'ont jamais énoncé de paroles plus abstruses. Plotin n'a pas manqué de citer ce passage, pour appuyer sa Triade. Il en appelle également à deux textes analogues : l'un du *Timée*, l'autre du VIe livre de la *République*, dont il paraîtrait résulter que Platon admettait également en Dieu ou le Bien, l'Esprit et l'Ame. Mais accordons même à Plotin qu'il y a en Dieu, suivant Platon, une intelligence et une âme. Cette âme, du moins, est-elle le produit de cette intelligence? Y a-t-il procession ou émanation de l'une à l'autre? Platon ne dit rien de pareil. Plotin emprunta au philosophe grec l'idée abstraite du Bien, dont il fit son Idée absolue; il lui prit également le λόγος θεῖος ou l'Intelligence universelle, puis le Dieu créateur, le Démiurge, et il établit entre ces trois conceptions du Bien, de l'Esprit et du Démiurge, une relation de génération ou de procession, d'après la théorie émanatiste qui avait cours dans tout l'Orient. Voilà l'explication la plus raisonnable de la Triade plotinienne : les éléments en sont platoniciens; l'arrangement et la combinaison sont de source orientale.

Qu'il y a loin de là, Messieurs, à ce dogme si admirable de la Trinité, tel que l'enseigne la doctrine catholique! C'est à l'aide de ce flambeau lumineux que nous pouvons pénétrer dans les profondeurs de l'Être divin, pour y surprendre le mystère étonnant de la génération du Verbe et de la procession de l'Esprit-Saint. La coexistence des trois personnes divines, dans l'unité d'une seule et même nature, est la vérité la plus auguste et la plus profonde qui soit devenue du domaine de l'intelligence, par le fait de la révélation chrétienne. Et, bien que la raison n'eût jamais pu atteindre à l'idée claire et distincte de la Trinité, maintenant qu'elle nous est fournie

par l'enseignement divin, il nous est donné, jusqu'à un certain point, d'en mesurer l'étendue. Le développement le plus fécond, le mieux autorisé, je dirais presque le seul rationnel, c'est celui que fournissent d'ordinaire les théologiens, en posant que le Fils procède par voie d'intelligence, et le Saint-Esprit par voie d'amour. C'est là, il est vrai, une loi de notre être, que nous portons en Dieu et que nous élevons à sa plus haute puissance, mais les paroles de l'Écriture justifient complètement cette explication de la science catholique. Dieu se connaît, et cette connaissance est adéquate à son objet, car en Dieu tout est parfait. Si cette connaissance est adéquate à son objet, elle doit le reproduire tout entier; si elle le reproduit tout entier, elle doit reproduire aussi sa personnalité infinie : donc le terme de la connaissance de Dieu est une personne infinie. Dieu, en se contemplant dans son Verbe, y voit toutes ses perfections, et s'aime par conséquent dans son Verbe. L'amour unit le Père au Fils; cet amour est nécessairement infini et adéquat aux personnes qui s'aiment, donc c'est une personne infinie comme elles. Voilà une démonstration qui ressemble beaucoup à la démonstration de l'existence de Dieu par Descartes; aussi a-t-elle eu le même sort; elle a été admise par les uns, rejetée par les autres. Mais toujours est-il que, loin de reconnaître aucune difficulté sérieuse dans le dogme de la Trinité, la raison ne peut s'empêcher d'y voir la plus haute formule métaphysique qu'il soit possible d'imaginer.

On a voulu trouver partout des Trinités : chez les Hindous, les Égyptiens, les Perses, etc. Eh bien, Messieurs, il n'y a de Trinité dans aucune théologie de l'antiquité. La Trimourti indienne, sur laquelle on a cru devoir appuyer davantage, n'a aucun rapport avec la Trinité véritable. C'est la simple personnification des

trois attributs de production, de conservation, de destruction, sous le nom de Brahma, de Vischnou et de Siva. Il n'y a pas là vestige d'une vraie Trinité, pas plus que dans Platon et dans Plotin (1). Je reviens à ce dernier philosophe, dont il me reste à vous exposer la cosmogonie ou les rapports de Dieu avec le monde, ainsi que la morale.

III. *Théorie du monde selon Plotin.* — Dieu n'a pas fait le monde volontairement; car il n'a pas pu ne pas faire ce qu'il était dans sa nature de produire. Ἐν τῇ φύσει ἦν τὸ ποιεῖν. Dieu ne saurait se passer du monde, comme le monde ne saurait se passer de Dieu; mais si le monde est nécessaire à Dieu, il lui est toujours nécessaire, et par conséquent il n'a pas commencé et ne finira jamais : οὔτε ἤρξατο, οὔτε παύσεται (En. 2, l. IX, c. VII). Le monde est un développement nécessaire dans la nature de Dieu; Dieu le tire de sa propre substance sans qu'il y ait production d'une nouvelle substance, mais simplement communication de la substance productrice. Plotin est donc panthéiste, et panthéiste rigoureux comme Spinoza, quoi qu'en ait dit Creuzer. Il est clair, en effet, que le philosophe alexandrin enseigne l'unité de substance. Quelques passages, dans lesquels le monde est considéré comme entièrement séparé de Dieu, ne prouvent tout au plus qu'une contradiction, et, dans Plotin surtout, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Malgré cette unité de substance, Plotin admet la multiplicité des êtres, qui procèdent tous, depuis le premier jusqu'au dernier, par voie d'émanation. Chaque être est produit par celui qui lui est immédiatement supérieur, sans sortir néanmoins de

(1) Si le lecteur veut bien se reporter au cours d'éloquence sacrée à la Sorbonne (*saint Irénée*, 6e leç.; *saint Justin*, 17e et 18e leç.; *Tertullien*, 32e leç.), il y trouvera une réfutation plus complète des erreurs de M. Vacherot, relativement au dogme de la Sainte-Trinité.

(Note de l'éditeur.)

la substance dont il émane, car tous les êtres existent dans l'unité et par l'unité. C'est la lumière qui rayonne d'un immense foyer, jusqu'à ce qu'elle se perde insensiblement dans les ténèbres. C'est une ligne infinie qui se projette dans l'espace : les êtres sont autant de points divers existant sur un seul et même fond. Il est inutile de vous faire observer que, de deux choses l'une : ou ce sont des êtres réels, séparés l'un de l'autre, et alors il n'y a plus unité de substance; ou bien ces êtres se confondent substantiellement avec Dieu, et, dans ce cas, ils n'existent pas réellement et se réduisent à de purs fantômes. Ah! c'est une terrible doctrine que celle de l'unité de substance; il faut aller jusqu'au bout, quand une fois on l'a prise pour point de départ. Plotin essaie vainement de se dégager du cercle de fer qui l'étreint. La logique le place dans l'alternative ou de rejeter son système, ou de nier l'existence réelle des êtres. Toute cette théorie, d'ailleurs, est un amalgame des idées de Platon et d'Aristote sur la matière, que ces deux philosophes regardaient comme une simple possibilité d'être, combinées avec les théories gnostiques de l'émanation. On peut résumer la cosmologie de Plotin par ces deux mots: loi de l'émanation universelle, qui nous montre tous les êtres procédant l'un de l'autre par une filiation régulière; loi de l'aspiration universelle, exprimant la tendance des êtres à se reporter vers le principe producteur. Or, cette loi de l'attraction universelle, nous l'avons trouvée dans le Dieu d'Aristote, vers lequel se meut tout le système des êtres; et la loi de l'expansion universelle, nous l'avons rencontrée dans le Dieu de Platon, qui produit l'Ame du monde et les dieux inférieurs, lesquels, à leur tour, façonnent l'homme et les espèces moins nobles. Mais une teinte mystique, empreinte évidente du gnosticisme, communique à

l'éclectisme panthéiste de Plotin un caractère oriental, qui lui est particulier.

On se demande avec raison ce que devient la Providence dans le système de Plotin ; comment Dieu intervient-il dans le gouvernement du monde? Le Dieu de Plotin n'est point et ne saurait être une providence, non plus que celui d'Aristote. Il n'est pas la cause intelligente et bienveillante du monde, qu'il ne connaît pas et qu'il n'aime pas ; il est complètement indifférent à son œuvre ; il n'est ni consolateur, ni vengeur ; il a avec le monde une relation purement métaphysique où la morale n'a rien à voir. Plotin fait des efforts inouïs pour se tirer de ces conclusions rigoureuses.

D'après lui, Dieu ne connaît pas le monde directement, mais il se connaît comme cause du monde, et connaît ainsi l'effet dans la cause. Il fait le monde nécessairement, mais aussi c'est le meilleur monde possible ; on peut de même, selon Plotin, attribuer à Dieu la liberté prise au sens d'exclusion de la contrainte extérieure. Ce sont là toutefois de vains palliatifs, pour voiler un système, dont le moindre tort est de n'être pas conséquent.

IV. *Psychologie de Plotin.* — Avant toute autre recherche, dit Plotin, commençons par étudier l'instrument dont nous allons nous servir, ζητεῖν τε καὶ τὰ ἄλλα καὶ εὑρεῖν βουλόμενοι, δικαιῶς ἄν τὸ ζητοῦν τὶ ποτ᾽ ἐστι τοῦτο ζητοῖμεν (Enn. 4, T., III, ch. 1). Fidèle à ce principe, Plotin a fait de sa théorie de la connaissance la clef de voûte de son système. Mais qu'est-ce, au regard de ce philosophe, que le sujet connaissant? Qu'est-ce que l'âme humaine? C'est le produit de l'âme universelle, qui a engendré les âmes particulières, avant qu'elles fussent unies aux corps. Plotin emprunte à Platon sa théorie de la chute des âmes dans les corps. Chassées

du monde intelligible, les âmes tombent d'abord dans le premier ciel ; elles y revêtent un corps, dont le poids accélère leur chute, et qu'elles quittent ensuite pour un corps plus terrestre. Plotin ne nous en apprend pas davantage sur la condition des âmes avant leur chute. Mais que deviennent-elles selon lui, après leur chute dans les corps ? Qu'est-elle cette âme, quelles sont ses propriétés ? L'âme diffère essentiellement du corps ; elle est incorporelle, ἀσώματος. Plotin prouve très bien, contre les matérialistes, que l'âme est spirituelle. Il démontre, contre les stoïciens, qu'elle n'est pas un corps ; et, contre Aristote et les péripatéticiens, qu'elle n'est pas une pure entéléchie ou forme ; car, dit-il, une chose qui est purement forme ne saurait subsister sans la matière dont elle est la forme ; et, par conséquent, l'âme ne pourrait passer d'un corps dans l'autre, sans cesser d'être une essence distincte et séparable. Toutefois Plotin n'admet pas que l'âme, après sa chute, doive exister sans corps ; au contraire, c'est un des points originaux de sa psychologie, que l'âme, bien que distincte du corps, ne puisse pourtant exister que dans un corps. Mais dans quel rapport se trouve-t-elle avec son indispensable associé ? Plotin aborde ce difficile problème, et ne le résout pas avec plus de bonheur que tous ceux qui ont entrepris de le résoudre après lui. Il se demande si l'on doit rapporter les plaisirs, les douleurs, le désir, la crainte, à l'âme seule, ou à l'âme se servant du corps, ou à une nature mixte composée de l'âme et du corps. Il répond d'abord que, dans une nature simple et impassible, comme l'âme, ces phénomènes ne sauraient avoir ni cause, ni objet. Mais, c'est le composé ou le mélange du matériel et du spirituel, le συναμφότερον, qui sent pour l'âme. Vous savez, Messieurs, que ce système d'un intermédiaire entre l'âme et le corps, qui ressemble fort au mé-

diateur plastique de Cudworth, n'éclaircit nullement la question de l'action du corps sur l'âme et réciproquement. Car ce médiateur, corps et âme à la fois, recevant les impressions de l'un par sa partie matérielle et les transmettant à l'autre par sa partie spirituelle, reproduit la même difficulté. Comment la partie matérielle du médiateur, du συναμφότερον, communique-t-elle ses sensations à la partie spirituelle ? La solution de Plotin n'offre donc aucun résultat.

Après avoir déterminé les rapports de l'âme avec le corps, Plotin devait également régler les rapports de l'âme particulière avec l'âme universelle. Comme je le disais tout à l'heure, l'âme universelle engendre l'âme particulière, mais — c'est le lieu de nous rappeler la théorie des émanations — si l'âme universelle tire de sa propre substance les âmes particulières, celles-ci, néanmoins, restent toujours confondues dans son unité. Toutefois Plotin admet dans l'âme particulière, outre l'élément universel, un pricipe individuel, qui, dit-il, saura plus tard se dégager pour permettre à l'élément universel de rentrer, par le fait de la mort, dans l'âme universelle. C'est ce qui explique ses dernières paroles : « Je m'efforce de réunir ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers. » Il y a, sans nul doute, dans l'âme humaine, un élément permanent et général, les premiers principes, les idées nécessaires; et, de plus, quelque chose d'individuel et de passager, les idées contingentes et relatives. Mais n'oubliez pas, Messieurs, qu'en possédant cet élément absolu et général, nous n'avons avec Dieu qu'une participation de ressemblance et d'image ; les panthéistes, au contraire, y voient une communication de l'essence et de la substance divine ; la différence est énorme et doit être soigneusement remarquée. Ainsi Plotin admet une participation

à la substance même de l'âme universelle, et il y est forcé par sa théorie panthéistique de l'émanation. Il est un autre point capital, qu'il importe de signaler dans la psychologie de Plotin. Il distingue très souvent le νοῦς, ou l'esprit, de l'âme ψυχή. Y a-t-il différence substantielle entre l'une et l'autre comme, dans Platon, entre l'âme immortelle et l'âme mortelle ? Plotin ne s'est jamais expliqué nettement sur cette question, que l'on ne saurait éclaircir avec une complète certitude. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il entrait assez dans son système de séparer ce qu'il regardait comme divin de ce qui, selon lui, n'était pas aussi parfait. Plotin admet, à l'instar de Platon, la réminiscence, conséquence naturelle du dogme de la vie antérieure. La réminiscence est le premier état de l'esprit exilé dans la matière : elle est tout, pour les âmes non philosophiques. Si le monde sensible éveille en nous des connaissances supérieures à celles qu'il nous apporte de lui-même, ces idées ne sont qu'un pur effet de la réminiscence. Messieurs, je m'explique sans peine pourquoi les anciens admettaient si facilement cette doctrine singulière. Ils observaient qu'il y avait en eux quantité d'idées, qui ne leur avaient pas été fournies par les sens. A quelle source donc rapporter ces notions dont ils n'avaient pu surprendre l'origine ? A une vie antérieure, où l'âme était bienheureuse. Ce qui contribuait plus encore à les pousser dans cette erreur, c'est qu'ils n'avaient aucune idée bien exacte de la création proprement dite ; et, par suite, ils devaient être portés à accepter comme vraie la préexistence des âmes. Ajoutez à ces causes la doctrine orientale de la transmigration des âmes, importée en Grèce par Pythagore et même auparavant, et vous n'aurez plus de peine à concevoir pourquoi cette théorie de la réminiscence a eu tant de succès dans les écoles d'Athènes et d'Alexandrie.

Mais Plotin admet encore, pour les âmes philosophiques, un autre état que celui de la réminiscence, c'est l'extase. La réminiscence ne fait que se souvenir d'une vie antérieure, l'extase y rentre réellement. La réminiscence ne procure, comme je l'ai déjà signalé, que des notions incomplètes, parce qu'il y a séparation entre le sujet et l'objet; l'extase, au contraire, qui est produite par l'unification, suppose toute individualité détruite, identifie le sujet et l'objet, et engendre par conséquent une connaissance parfaite. Le même est connu par le même, l'absolu par l'absolu ; il y a absorption de l'existence individuelle par la substance universelle, du fini par l'infini : c'est le mysticisme panthéistique ou le panthéisme mystique, ainsi qu'il apparaît dans le système de la contemplation brahmanique, ou de l'absorption par le grand Tout des panthéistes du moyen-âge, comme Amaury de Chartres, et des panthéistes modernes, tels que les saint-simoniens.

V. *Morale de Plotin*. — La première question qui se présente, lorsqu'on examine la doctrine morale de Plotin, c'est celle-ci : que devient la liberté dans son système, et, partant, la condition essentielle de la morale? Évidemment, Messieurs, avec la théorie de l'unification, de l'absorption du fini par l'infini, il ne saurait y avoir de vraie liberté, parce que les actions ne sont plus personnelles. Plotin s'efforce d'échapper à cette conclusion désespérante, et essaie de donner une certaine liberté à ses créatures raisonnables ; pourtant, à y voir de près, cette liberté n'en est pas une. Il la définit : ce qui est fait avec intelligence et sans contrainte extérieure, ἑκούσιον μὲν, ὃ μὴ βίᾳ, μετὰ τοῦ εἰδέναι. Mais le choix, la détermination volontaire, le pouvoir de se porter au bien ou au mal, c'est-à-dire le fond de la liberté humaine dans la condition présente des hommes,

on les chercherait vainement dans Plotin. L'homme est libre, lorsqu'il se sent porté vers le bien ; il est esclave quand il est entraîné vers le mal : τὸ γὰρ ἀκούσιον, εἰ πρὸς τοῦτο φέροιτο ὅ μὴ ἀγαθὸν αὐτῷ. Le mal est une infirmité ; en le faisant, nous subissons les conséquences de notre nature inférieure. Une pareille doctrine est la négation de la liberté, et par suite de la morale. Toutefois, comme le bon sens redresse souvent les folies de la spéculation rationnelle, Plotin n'en établit pas moins une morale, une vertu. Ses théories mystiques lui rendent une doctrine, que son rationalisme semblait avoir détruite. Sa règle générale est certainement très belle : il faut imiter Dieu, et cette imitation a deux degrés. Les âmes ordinaires ne font que pratiquer les vertus moyennes, les vertus politiques, comme les appelle Plotin, telles que le courage, la tempérance, la prudence. Les âmes philosophiques imitent Dieu, en aspirant à l'unité, en brisant les liens du corps et en s'identifiant avec l'Être suprême. Elles pratiquent des vertus supérieures, qui épurent l'âme, la dégagent du corps et sont appelées les purifications, καθάρσεις. Par là, on arrive à la contemplation du beau et du vrai, à la θεωρία ; car le noble fond de l'âme et son trésor précieux, ce n'est pas la vertu, c'est la contemplation par laquelle on possède le bien. Ici Plotin trouve quelquefois des accents qu'on dirait empruntés au *Phèdre* de Platon. Qu'on lise par exemple le sixième chapitre de la première Ennéade : « Qu'il avance hardiment, qu'il pénètre au fond du sanctuaire, celui qui a fermé les yeux au spectacle des beautés terrestres ! Qu'il les ouvre pour contempler la vraie beauté, type original de ces pâles et impures images, que l'opinion trouve belles ! Ces beautés fugitives ressemblent aux formes mobiles reflétées par les eaux, et dont un apologue ingénieux dit que l'insensé qui voulut les prendre dis-

parut entraîné par le courant; l'âme, qui s'élancerait pour les saisir, n'irait-elle pas se plonger et se perdre dans ces profondeurs ténébreuses, abhorrées de l'intelligence ? C'est ici qu'il faut nous écrier : Fuyons, fuyons, dans notre patrie! Mais comment fuir ? comment échapper? se demande Ulysse, dans cette admirable allégorie qui nous le montre voulant à tout prix se dérober à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir des yeux ni le spectacle des beautés corporelles pussent le retenir sur ces bords enchantés. Notre patrie, notre père à tous sont aux lieux que nous avons quittés. Comment y revenir ? Nos pieds sont impuissants à nous conduire, ils ne sauraient nous transporter que d'un coin de la terre à l'autre. Ce ne sont pas non plus des navires qu'il nous faut, ni des chars emportés par de rapides coursiers ; laissons de côté ces inutiles secours. Pour revoir cette chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'âme en fermant ceux du corps ». Nous avons vu que Plotin ne plaçait pas la fin de l'homme dans la vertu, mais dans la contemplation ; pourtant la contemplation, θεωρία, n'est pas le terme suprême de la béatitude, il faut arriver à l'extase, ἔκστασις.

La contemplation a conduit le sage au seuil du monde intelligible et de l'éternelle beauté. L'extase ou l'absorption en Dieu l'identifiera avec le Bien et le Beau : c'est le dernier terme de l'âme. A cet effet, il lui faut s'éloigner totalement de l'extérieur, se recueillir en elle-même, se simplifier, se dépouiller de son individualité et rentrer dans l'âme universelle. Ainsi donc, Messieurs, Plotin aboutit au panthéisme mystique, dans sa morale comme dans toutes les autres parties de sa doctrine.

Appréciation de la doctrine philosophique de Plotin (1).

(1) L'auteur aura de nouveau l'occasion d'apprécier la philosophie de Plotin dans ses cours sur *Saint Irénée* (5e et 6e leçons). (*Note de l'éditeur*).

— Je vais résumer en peu de mots toute la philosophie de Plotin. Sa théorie de la connaissance identifie le sujet connaissant et l'objet connu; elle conduit, par une conséquence logique, à l'unité de substance et à l'identité absolue : c'est l'idéalisme panthéistique dont le germe se trouve dans Platon. Sa théodicée se résume en une triade ou trinité d'hypostases inégales, émanées l'une de l'autre : c'est le système de l'émanation panthéistique, tel qu'on le rencontre dans les gnostiques. Sa cosmologie est renfermée tout entière dans cette proposition fondamentale : Dieu tire le monde de sa propre substance ; c'est le panthéisme brahmanique, mêlé à la spéculation platonicienne. Sa théorie de l'âme et sa morale se perdent dans l'extase ; elles veulent que l'existence individuelle soit absorbée par l'existence universelle : c'est le mysticisme panthéistique ou l'illuminisme oriental. Vous le voyez, Messieurs, le panthéisme fait bien le fond de toute la philosophie de Plotin. L'erreur capitale de sa doctrine me paraît être l'exagération de l'idée de l'unité; tous les vices de son système ont, à mon avis, leur point de départ dans cette notion erronée, qu'il a prise à l'école de Platon, où pourtant elle n'est pas poussée jusqu'à de telles conséquences. Platon lui-même l'a empruntée à la dialectique de Parménide et de l'école d'Élée. Or, Messieurs, cette idée de l'Unité absolue est orientale plutôt que grecque. Et comme le premier théâtre de la philosophie grecque a été l'Asie-Mineure, je ne fais pas difficulté d'admettre qu'une pareille conception ait été puisée aux sources orientales par Pythagore et les fondateurs des écoles helléniques. L'idée de l'Identité absolue, de l'Infini qui absorbe le monde, a dû venir de l'Inde, de ces lieux où l'imagination, d'ailleurs très vive, surexcitée par la vue d'une nature exubérante et d'horizons sans limites, se plaisait

dans la contemplation du grand Tout. Cette idée panthéistique, où l'incréé se confond avec le créé, est née de l'altération du dogme de la création. Pour nous, chrétiens, comme pour les anciens Hébreux, il a toujours semblé naturel de concevoir que le Multiple pût sortir de l'Un, le Divers du Même, parce que l'Écriture nous a clairement enseigné le dogme de la création et les rapports de Dieu avec le monde. Mais que cette question devait être accablante pour la raison abandonnée à elle-même ! Aussi voyons-nous qu'elle n'a été résolue d'une manière satisfaisante par aucun philosophe de l'antiquité.

Ainsi, Messieurs, l'idée panthéistique partie de l'Inde est arrivée à Alexandrie par un double courant. Elle a passé de la spéculation brahmanique dans le mysticisme pythagoricien et le rationalisme éléatique; ensuite elle se refléta dans l'idéalisme de Platon, où elle rencontra le bon sens socratique, qui se mit en garde contre elle ; elle vint se glisser sous le sensualisme d'Aristote, mais elle heurta contre l'esprit positif et analytique de l'auteur des *Catégories*. Puis enfin, après des fortunes diverses, nous la voyons se reposer à Alexandrie, sur la limite des deux mondes, dans les conceptions de Plotin. C'est là, Messieurs, le premier courant par lequel le panthéisme est venu aborder à Alexandrie. Ce n'est pas le seul. Ce n'est pas simplement le souffle puissant de l'Hellénisme qui l'a porté vers les rivages de l'Égypte. Il y est arrivé par un second courant, qui, partant lui aussi des frontières de l'Inde, a traversé le sol oriental. Nous avons étudié les antécédents historiques de l'éclectisme panthéistique d'Alexandrie dans la philosophie grecque ; il nous faut maintenant les rechercher dans la philosophie de l'Orient, dans Philon et dans les gnostiques. Et puis, Messieurs, après avoir suivi le mouve-

ment philosophique de l'Orient jusqu'à son terme final, nous observerons l'attitude prise par le christianisme et ses défenseurs en face de l'éclectisme alexandrin. Tel est le plan des leçons suivantes.

HUITIÈME LEÇON

PHILON

Caractère spécial du peuple juif au milieu des nations : sa ferme théologie, appuyée sur la révélation divine, le dispense des spéculations rationnelles. — La Bible n'est pas un traité de philosophie, et ne procède d'ordinaire que par affirmation. — Les sectes juives au temps de la décadence : les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens. — Aristobule essaie le premier de concilier les traditions des Saints Livres avec la philosophie et la littérature d'Athènes. — Philon, ses études, ses voyages à Rome, ses tendances particulières. « Ou Philon platonise, ou Platon philonise ». — *Psychologie* de Philon; sa théorie de la connaissance. — Sa *Théodicée* : admet-il en Dieu une trinité ou une quaternité d'hypostases? Qu'entend-il par le Verbe? — Deux moments de l'existence divine. — Le panthéisme de Philon, comparé à celui des Allemands. — *Cosmogonie* de Philon : éternité, nécessité et continuité de la création; interprétations allégoriques. — La *Morale* de Philon empreinte du mysticisme oriental et du stoïcisme grec. — Il tombe dans le Docétisme, en réduisant le monde à une simple apparence. — Appréciation d'ensemble sur sa doctrine.

Messieurs,

Il existe dans l'histoire du monde une nation, étonnante entre toutes par la constitution de son état religieux et social, par l'originalité de son caractère et par les vicissitudes de sa destinée. Tandis que le génie de l'Inde et l'esprit hellénique s'épuisaient à la recherche d'une vérité qui semblait fuir leurs efforts, le peuple juif ne consumait point ses forces dans ce labeur ingrat et pénible; il jouissait en paix d'une doctrine qu'il

n'avait point trouvée, et d'un code de lois qu'il ne s'était point donné. Accoutumé à vivre dans la croyance de ses pères, il trouvait toute naturelle cette possession de la vérité, sans se douter que les autres hommes s'en appropriaient à grand'peine quelque faible portion. Point de traces, dans les douze premiers siècles, de la vie du peuple hébreu, d'un travail intellectuel qui eût pour but de découvrir la science de Dieu et de l'homme. Ses écrivains procèdent par affirmations, ils exposent, ils instruisent ; ils paraissent l'organe et l'écho d'une doctrine qui a cours dans la société, et à laquelle tous les membres participent suivant un certain degré. Ils ne songent pas à l'établir par des arguments scientifiques ; ce ne sont pas les spéculations rationnelles d'un penseur isolé, à la recherche d'une vérité nouvelle ou d'une nouvelle démonstration. Ils ne s'occupent point de trouver le premier principe des choses, par la raison bien simple qu'on ne cherche pas ce que l'on possède. Sans doute, chacun des livres saints porte le caractère de son auteur ; malgré la parfaite unité doctrinale de la Bible, ni le tour de la pensée, ni l'expression des sentiments ne sont les mêmes ; et nous accorderons volontiers à l'exégèse allemande que le style des Machabées diffère de celui de Jésus, fils de Sirach, ou des écrivains antérieurs à la captivité de Babylone. Mais ce que je vous prie de remarquer en ce moment, c'est le contraste singulier qui existe entre la doctrine religieuse des Hébreux et la philosophie de l'Inde ou de la Grèce. Comparez la Genèse et le Timée : Platon raisonne et dogmatise, Moïse expose et raconte. Encore une fois, la Bible n'est pas une élucubration philosophique ; elle n'a pas de méthode analytique ou synthétique pour arriver aux principes des choses ; c'est une exposition, un développement, ce n'est pas une investigation, ni même une démonstra-

tion. Un célèbre orateur disait qu'il n'y a pas un seul raisonnement dans l'Évangile; on lui en a voulu beaucoup. La proposition est en effet un peu trop générale ; elle exprime pourtant le caractère essentiel de la Bible, qui est d'affirmer *tanquam potestatem habens*, sans paraître se préoccuper ni se soucier le moins du monde des objections que pourra formuler la critique.

De tout cela, Messieurs, que faut-il conclure? C'est qu'il n'y a pas et qu'il ne saurait y avoir, dans la Bible, de méthode philosophique, de philosophie proprement dite. Sans doute, le livre divin contient toutes les vérités qui forment l'ensemble de la philosophie, mais elles ne sont pas recherchées, elles ne sont pas même exposées suivant un procédé philosophique. Les hagiographes ne dissertent jamais sur la nature de l'âme, sur la valeur absolue ou relative des connaissances humaines, sur les règles de la pensée ou du raisonnement. Encore que le livre de Job ne soit pas sans quelques rapports avec les dialogues philosophiques de Platon, et que les livres sapientiaux rappellent l'idée d'une philosophie morale, néanmoins il reste vrai de dire que la Bible n'est pas un traité de philosophie, mais bien une théologie inspirée.

Ce n'est qu'à l'époque de l'affaiblissement de la foi chez les Juifs, vers le temps où le Messie devait leur apparaître, que des libres penseurs commencèrent à philosopher. Le rationalisme envahit la Judée, et trois écoles se formèrent, profondément divisées de tendances et de doctrines, les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens. Bien que le caractère de ces trois sectes soit éminemment religieux, Josèphe ne craint pas de les appeler trois philosophies : Ἰουδαῖοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν, (Ant. juiv., l. XVIII, chap. II), et Porphyre, (*De abstin.* IV, 2), dit de même : τῶν δὲ παρ'αὐτοῖς φιλοσοφίων τριτταὶ ἰδέαι ἦσαν. Mais une opinion sur la fatalité, professée par les Phari-

siens, une erreur sur l'âme, dont les Sadducéens niaient l'immortalité, ne suffisent pas pour constituer des écoles philosophiques proprement dites; chez les uns et les autres, ce n'était, après tout, qu'une manière très différente, et non moins erronée, d'interpréter l'Écriture; ce qui donne à ces sectes un caractère nettement théologique. Les Esséniens ne semblent pas avoir professé une doctrine à part ; l'ascétisme était l'unique but de cette association religieuse. Tous les efforts de ces hommes, pour constituer une pensée originale, n'aboutirent à aucun système propre. Ce furent Aristobule et Philon qui essayèrent, et non sans succès, de fonder une école philosophique juive ; ils y arrivèrent, en mêlant à la tradition hébraïque un élément étranger, l'hellénisme ou la philosophie grecque.

Aristobule le premier tenta d'allier les traditions des Saints Livres avec la philosophie et la littérature d'Athènes. Il alla jusqu'à supposer des vers sous les noms d'Orphée, de Linus, d'Hésiode et d'Homère. Il interprétait les livres sacrés au moyen des doctrines de la Grèce, et expliquait l'origine de ces doctrines et celle de la mythologie elle-même par l'enseignement de Moïse. Il émit le premier l'hypothèse que les philosophes grecs auraient puisé, dans la Bible et dans les traditions hébraïques, la meilleure partie de leur enseignement. On ne peut nier, sans doute, que le contact avec l'Orient ait fourni des idées à Pythagore et à Platon ; mais ce qui domine dans leurs théories, c'est le génie grec ; d'ailleurs leurs notions sur Dieu, l'homme et les rapports de Dieu avec l'homme, sont si peu exactes, qu'il n'est pas besoin de recourir à la révélation mosaïque, pour en expliquer l'origine. Quoi qu'il en soit de cette opinion qu'il ne m'appartient pas de discuter en ce moment, il y a une double tendance à remarquer dans Aristobule. Il fait re-

monter à Moïse la philosophie grecque, et il se sert des doctrines grecques pour interpréter Moïse et les Livres Sacrés. Il a été suivi, dans cette double voie, par plusieurs Pères de l'Église, qui ont vu dans Platon un Hébreu hellénisant, et qui ont également, comme Origène, appliqué le système de l'interprétation allégorique à la Sainte Écriture. Mais celui de ses coreligionnaires, qui l'imita et le surpassa de beaucoup dans cette méthode, fut le Juif Philon.

Philon naquit à Alexandrie d'une famille sacerdotale. Aucun document ne nous fait connaître l'époque de sa naissance ; mais, comme il était déjà très âgé quand il fut député par sa nation vers Caligula, on peut en conclure qu'il est né une vingtaine d'années avant Jésus-Christ. Bien que Juif, il fut élevé dans l'étude de la philosophie grecque, particulièrement de celle de Platon qui était fort en vogue à Alexandrie. Il se l'appropria à tel point, que les anciens avaient coutume de dire : « Ou Philon platonise ou Platon philonise ». Ce qu'il nous apprend de ses études philosophiques peut faire présumer qu'il s'était adonné à la contemplation, comme les Esséniens et les Thérapeutes. Les habitants d'Alexandrie ayant calomnié les Juifs auprès de Caligula par l'organe d'Apion, Philon fut envoyé à Rome pour plaider la cause d'Israël; mais sa démarche resta sans résultat. Cependant, s'il faut en croire Eusèbe, une élégante apologie, composée par Philon, aurait été lue en plein sénat, sous le règne de Claude. Eusèbe et saint Jérôme veulent qu'il ait vu à Rome l'apôtre saint Pierre, dont il aurait cultivé l'amitié lors de son second voyage, au temps de l'empereur Claude; il y eut même des anciens, dit Photius, qui virent dans Philon un Juif converti à l'Évangile. Quant à ce dernier fait, il est certainement dénué de preuve ; car tous les écrits de

Philon, où n'apparaît aucune trace de christianisme, révèlent la main d'un Juif; et d'ailleurs, s'il avait été chrétien, Josèphe ne l'aurait pas tant loué. Pour ce qui est de ses liaisons avec le chef de l'Église, elles sont tout aussi peu probables; jamais, en effet, l'Apôtre ne vint à Rome sous le règne de Claude. Il est évident, par les écrits de Philon, que ce philosophe était très versé dans les doctrines platoniciennes, bien que son platonisme soit déjà trop mêlé de rêveries orientales; mais il paraît que l'érudition biblique n'égalait pas chez lui la science grecque. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'Écriture Sainte est étrangement défigurée sous la plume de cet homme, qui, pour mettre en harmonie Moïse et Platon, interprétait l'un par l'autre, sans se faire scrupule de sacrifier la lettre de la Bible aux conceptions de l'Académie. Voici le néoplatonisme de Philon :

I. *Psychologie de Philon.* — La psychologie de Philon est entièrement grecque. Les trois âmes de Platon, avec leur triple siège, s'y rencontrent tout d'abord : l'âme sensitive, l'âme végétative, l'âme rationnelle. Celle-ci, au regard du philosophe juif, est comme une cire, capable de prendre toutes les formes; trois appétits principaux caractérisent les trois âmes : la raison, la colère et la concupiscence, auxquelles se rapportent trois vertus : la prudence, la force, la tempérance. Il n'y a d'oriental, dans la doctrine de l'âme d'après Philon, que ce qui regarde la connaissance. Toute vérité et toute connaissance viennent de Dieu (*de Somniis*). Chacune de nos facultés de connaître, le sens, l'entendement, la raison, peut faillir; si elles perçoivent la vérité, ce n'est pas par un privilège de leur nature, mais par une grâce particulière de Dieu : « Si tu cherches Dieu, dit Philon, cherche-le hors de toi : εἰ γάρ ζητεῖς θεον, ἐξελθοῦσα ἀπὸ σαυτῆς ἀναζήτει » (*Legis allegor.*, l. II). Cette impuissance de la raison humaine est

un son affaibli de la parole divine dans l'Ecclésiaste. Aussi, le platonicien ne pouvait-il s'empêcher de contredire cette doctrine, dans d'autres passages de ses livres. Par exemple, dans le traité de l'*Émigration d'Abraham*, il ne conseille plus de fuir le sentiment individuel, et loin de prétendre chercher la vérité hors de l'âme, il veut qu'on se recueille et qu'on se concentre en soi-même : c'est le γνῶθι σεαυτόν de Platon et de Socrate. Il est vrai que la contradiction n'est qu'apparente; car, dans la pensée de l'écrivain, on ne doit descendre au fond de son âme que pour apprendre à se mépriser, à se dégoûter de sa propre nature, et à aimer Dieu.

Mais enfin, comment connaître Dieu, puisque, au dire de Philon, on ne saurait l'atteindre, ni par le raisonnement, ni par aucune opération de l'âme? Ici, se montre le mysticisme oriental de notre philosophe. Il faut que Dieu lui-même attire l'âme à lui, et la soulève vers le divin. C'est la doctrine de la connaissance surnaturelle, par la grâce, que Philon a dû puiser dans la religion de ses pères, et qu'il confond avec les principes de la science naturelle. Toute sa théorie de la connaissance porte l'empreinte du génie oriental, et sa psychologie proprement dite, le cachet d'une éducation grecque ; or, comme l'a fort bien observé Ritter, tout Philon est dans ces deux mots : éducation grecque, génie oriental.

II. *Théodicée de Philon.* — Le principe fondamental de la théodicée de Philon, c'est que Jéhovah, retiré dans les profondeurs impénétrables de son essence, est inaccessible à l'intelligence. C'est le τὸ ὄν, le pur être, encore inconnu et caché. Si l'on s'en tient à ce Dieu abstrait, pas de création, pas de manifestation possibles. Mais les puissances divines, δύναμεις, apparaissent dans le Verbe, λόγος, qui est la représentation de Dieu, la manifestation des énergies divines. Ces puissances sont : la faculté

de créer, et celle de régir, que nous appelons la Providence. Donc le λόγος n'est que Dieu manifestant sa puissance de créer le monde et de le gouverner. Eusèbe a vu une trinité d'hypostases dans ces trois termes : Dieu, la puissance de créer, et la puissance de gouverner. D'autres, et à meilleur droit, y trouvent une quaternité : Dieu, le λόγος, la puissance créatrice ou le démiurge, et la puissance de gouverner ou l'âme du monde. Ce sont là pourtant de vaines tentatives ; car il n'y a aucune distinction d'hypostases dans le Dieu de Philon. Toute la question se réduit à savoir ce qu'il faut entendre par son λόγος. Or, le λόγος, dit ce philosophe, c'est le monde intelligible, κόσμος νοητός, c'est la forme essentielle de l'Univers, c'est le sceau primitif imprimé à tout ce qui existe, l'idée la plus générique, l'Idée des Idées, le prototype, l'archétype du monde, l'harmonie, le lien du monde ; c'est la mesure des choses, la loi générale du monde, la raison universelle, l'homme-type, le résumé de toutes choses. Voilà bien des dénominations ; mais, sous des termes différents se cache une seule idée, et cette idée est panthéistique ; c'est que le λόγος est la manifestation de Dieu dans la création. Philon, ainsi que le feront plus tard tous les gnostiques, considère deux moments en Dieu : le premier, où l'Être suprême est impénétrable, inaccessible, renfermé en lui-même ; et le second, où il se manifeste et se présente dans le Verbe, comme créant et comme gouvernant le monde. Remarquez, je vous prie, le panthéisme idéaliste de Philon : au fond le monde, le λόγος, Dieu, c'est tout un. Dieu se manifeste dans le monde, et le λόγος n'est qu'un mot pour désigner la manifestation de Dieu dans le monde ; c'est la manière d'être de Dieu au second moment de son existence, c'est-à-dire quand il s'est manifesté en créant le monde. Le λόγος ne fait que désigner Dieu en tant que manifesté par le monde, et le

monde en tant que manifestant Dieu. Il suit de là que Dieu et le monde sont un, quant à la substance ; mais Dieu, sans le monde, n'est qu'au premier moment de son existence ; il n'est encore que l'Etre pur, dit Hégel ; il est à sa première puissance, dit Schelling ; au contraire, Dieu créant le monde, Dieu manifesté dans le monde, est au second moment de son existence ; il apparaît alors avec la puissance créatrice et la puissance gubernatrice, il passe de l'abstraction dans la réalité concrète, par le fait de la création de l'univers ; et cette transition, c'est le Verbe ou λόγος προφορικός, qui n'est autre chose que Dieu passant de l'abstrait au concret, de lui-même sans le monde à lui-même avec le monde, de la première puissance à la deuxième, du virtuel à l'actuel. Dès lors, trouvez-vous étonnant que Hégel voie dans Philon un de ses antécédents philosophiques? Son système est en germe dans le philosophe juif, puisqu'il se résume en ces mots : Dieu en soi est l'idée logique, l'abstraction absolue ; il passe de l'abstrait au concret, en se développant dans le monde. Les deux moments de l'existence divine sont marqués dans le philosophe allemand, comme dans le Juif d'Alexandrie, mais avec plus de rigueur et de précision. Le philonisme a puissamment influé sur le panthéisme des gnostiques, comme nous le verrons plus tard.

III. *Cosmogonie de Philon.* — La théodicée de Philon nous fait présumer quelle devait être sa cosmogonie. Le monde est éternel, et tiré du sein de Dieu qui l'engendre (γεννήσας, γένεσιν). Dieu d'ailleurs produit sans cesse, parce que sa nature est de produire, comme celle du feu est de brûler. C'est la doctrine orientale de l'émanation. On se demandera comment Philon conciliait ici l'éternité de la création, avec la création dans le temps selon la Bible. Il s'en tire au moyen de ce large sys-

tème d'interprétation allégorique, dont il est le père. *Au commencement* signifie seulement la priorité logique du ciel dans l'ordre de la création. Les six jours de la Genèse désignent les six degrés de la hiérarchie des êtres créés par Dieu. Dans la combinaison des éléments primitifs, Philon fait intervenir les nombres ; le quaternaire est le nombre par excellence, il exprime la perfection ; c'est pourquoi le ciel ne fut orné que le quatrième jour. Voilà, à n'en pouvoir douter, un élément pythagorique. Le ciel, du reste, est destiné à être le séjour des dieux, tant de ceux qui paraissent que de ceux qui sont invisibles. On ne saurait plus s'écarter de l'Écriture Sainte que ne le fait ce juif hélléniste. Vous voyez, Messieurs, combien il est facile de pousser Philon au panthéisme, puisque la doctrine de l'éternité du monde et celle de l'éternité de la création par voie d'émanation conduisent logiquement à ce terme. Toutefois, il semble que la tradition judaïque aurait dû le préserver de semblables erreurs ; car la création *ex nihilo* était connue des hébreux ; mais Philon avait le tort de préférer en tout le délire des Grecs à la sagesse biblique. Son système exégétique le menait trop naturellement sur cette pente dangereuse. Ainsi l'autel et le tabernacle de l'ancienne alliance sont, pour lui, les objets visibles et intelligibles de la contemplation ; l'Éden figure la sagesse de Dieu, etc.

IV. *Morale de Philon.* — La morale de Philon n'est point supérieure à sa métaphysique. Il nous représente Dieu comme seul doué d'une véritable activité, l'homme étant purement passif. D'autres fois, empruntant aux stoïciens leur doctrine sur la liberté, il ne place cette faculté que dans la vertu. Il vante beaucoup les Esséniens et les Thérapeutes, et il paraît effectivement avoir suivi quelque temps leur genre de vie. Sa morale est toute

stoïcienne ; mais, ainsi que dans les autres parties de sa doctrine, le caractère oriental vient s'y mêler aux théories helléniques. En effet, la tendance mystique perce dans sa doctrine morale : lui aussi célébre l'extase, comme un état que Dieu seul produit dans l'âme, quand elle y est dignement préparée ; et cette extase, qui est l'abandon complet de toutes les facultés au gré de Dieu, n'a rien d'actif. Ne sont-ce point là les songes de l'orient?

V. *Docétisme et acosmisme de Philon.* — Dieu seul est l'être ; la matière c'est le non-être ; d'où il suit que le monde n'est qu'une apparence. On comprend que d'une pareille doctrine au docétisme, il n'y a qu'un pas. Ce pas fut franchi par les Docètes, qui, selon la remarque de Staudenmayer dans sa *Philosophie du christianisme*, empruntèrent à Philon plusieurs de leurs idées. Le philonisme nie ainsi la réalité du monde, comme l'a fait Hégel, et avant lui la plupart des panthéistes. La conclusion évidente, c'est que le monde n'est qu'une manière d'être, ou plutôt une manière de paraître de l'Être divin : par conséquent, il n'y a de réel que l'Être divin, et la modalité est apparente.

VI. *Appréciation du Philonisme.* — Philon est un philosophe syncrétiste, qui veut adapter la loi mosaïque à l'hellénisme et à l'orientalisme. Au fond, son système est tout entier panthéiste. Sa psychologie est fausse, car il n'est pas vrai que la raison ne puisse atteindre Dieu par aucune opération intellectuelle. En cela, il paraît moins l'élève de Platon, que le disciple de Carnéade et de la nouvelle Académie. Réduisant toute la connaissance de l'homme à la science surnaturelle, il consacre le mysticisme le plus complet. Sa théodicée a été la source de beaucoup d'erreurs sur la Trinité. En vous parlant de Plotin, je disais que je ne voyais pas la nécessité de re-

courir à la trinité de Philon, pour expliquer l'origine de la triade de Plotin ; et mon avis n'a point changé, tant il y a peu d'analogie entre l'une et l'autre. Mais, ce qu'il faut noter soigneusement, c'est que sa doctrine sur le Verbe est double. Tantôt le Verbe est une substance émanée de Dieu et inférieure à lui, un médiateur entre Dieu et le monde, formé par voie d'émanation ; et, dans ce sens, la puissance de créer et la puissance de régir sont également regardées comme des substances distinctes, quoique non séparées de Dieu. Le Verbe, d'après cette première conception, a plus d'un trait commun avec le Verbe d'Arius. Tantôt, toutes ces puissances, y compris le Verbe, ne sont que de pures modalités de l'essence divine, des dénominations, des phénomènes; et ainsi envisagées, elles ressemblent beaucoup aux modalités de Sabellius et aux trois phases qu'il mettait dans la vie divine. Philon a donc exercé une funeste influence sur les sectes antitrinitaristes. Mais, encore une fois, dans Philon, il n'y a pas de trinité ; s'il est vrai qu'on y trouve le λόγος, la puissance de créer et la puissance de régir, au fond, ces puissances ou forces divines ne sont autre chose que de pures modalités. Où pensez-vous qu'il ait puisé son idée du Dieu incompréhensible et inaccessible? A mon avis, c'est évidemment là une conception orientale, qui rappelle les vieilles traditions de l'Inde et de l'Égypte, et qui reproduit Brahma, cette ancienne divinité du Bas-Orient, notion mystérieuse, transmise par Philon aux gnostiques. La cosmogonie de Philon est erronée de tous points. L'éternité de la matière et la continuité de la création sont des erreurs trop graves pour un homme versé dans la connaissance des Livres Saints. En suivant la pente naturelle de son système sur les forces divines, Philon est conduit à ne voir dans le monde qu'une manifestation apparente, une modalité de

Dieu, et par conséquent il aboutit au Docétisme. Sa morale n'échappe pas non plus à de sévères reproches. Le stoïcisme y projette sa doctrine de la fatalité, et l'orientalisme les rêveries de l'extase. Le Juif Philon, Messieurs, eut une action décisive et néfaste sur les erreurs des premiers chrétiens dissidents ; et il aurait pu être appelé, à plus juste titre que Platon, par Tertullien, « le patriarche des hérétiques. »

Les principaux ouvrages de Philon sont : *De mundi creatione, De confusione linguarum, De Somniis, De migratione Abrahæ, De Cherubim; Quod Deus sit immutabilis, De Sacrificio Abel.*

NEUVIÈME LEÇON (1).

LA CABALE

Vue d'ensemble sur le syncrétisme de l'école d'Alexandrie. — En quoi consiste la Cabale philosophique, et quelles ont été ses sources? — Le Jézirah et le Sohar. — Les analogies, qui existent entre la doctrine de Zoroastre et la Cabale, ne peuvent-elles s'expliquer autrement que par la captivité de Babylone? — Il est probable que la Cabale prit naissance dans la ville même d'Alexandrie. — Elle enseigne qu'il n'y a point de matière proprement dite, et que tout est esprit. — Dieu envisagé comme *Ensoph* et comme monde. — Curieuse histoire de l'univers, qui a été produit par l'irradiation de la lumière infinie. — Le rayon primitif générateur des mondes ou l'Adam Cadmon. — Les dix *Séphiroth* qui ne sont que des attributs divins. — Quatre mondes engendrés par les *Séphiroth* et peuplés d'habitants de nature différente. — Les quatre parties correspondantes de l'âme humaine. — La Cabale, qui a tous les caractères de l'éclectisme alexandrin, est un mélange de traditions mosaïques et de théories persanes. Le panthéisme fait le fond de cette doctrine bizarre et compliquée.

Messieurs,

Nous avons déjà rencontré bien des doctrines au milieu de ce vaste syncrétisme, que l'on appelle communément du nom d'école d'Alexandrie. Cependant nous avons reconnu et signalé un même esprit, une tendance commune, dans les travaux d'Aristobule et de Philon, de Potamon, d'Ammonius Saccas et de Plotin; les uns

(1) Janvier 1851.

comme les autres s'efforcent d'unir et de combiner la philosophie grecque avec les théories orientales, de concilier Aristote et Platon avec Zoroastre et Moïse, afin de concentrer sur un seul et même point toute la pensée philosophique de l'ancien monde. Cette fusion des idées occidentales avec les idées orientales surgit également alors d'un double besoin : la société, découragée de n'avoir pu découvrir la vérité tout entière dans aucun des systèmes qu'elle avait parcourus, essayait de les réunir en faisceau ; de plus, elle trouvait que ce n'était pas trop faire que de liguer toutes ses forces intellectuelles et morales contre une nouvelle doctrine, qui menaçait de transformer le monde en lui imprimant une direction différente.

Aussi, Messieurs, avons-nous saisi partout, et rencontré dans toutes les doctrines philosophiques des trois premiers siècles du christianisme, un double élément, l'élément occidental, particulièrement emprunté aux chefs de l'Académie et du Lycée, et l'élément oriental qui se retrouve dans les théogonies philosophiques de l'Égypte, de la Perse et de l'Inde. La doctrine de l'extase est venue se mêler à la psychologie grecque, et la théorie de l'émanation s'est jointe aux idées de Platon ou aux catégories d'Aristote.

Nous nous sommes imposé la tâche de constater les antécédents historiques de l'éclectisme de Plotin et de Proclus, et nous les avons trouvés, pour l'élément grec dont il est imprégné, dans Aristote et dans Platon. Nous avons commencé le même travail pour l'élément oriental qui s'y combine avec la pensée hellénique, et le *Juif* Philon nous est apparu comme le premier représentant du système de conciliation entre la Grèce et l'Orient. Mais, entre Philon et Plotin, viennent se ranger deux doctrines, qui ont pris de l'un pour donner à l'autre, et

que, par conséquent, il importe d'étudier avec quelques détails, afin de suivre tous les anneaux de cette chaîne curieuse dont le lien commun a été l'école d'Alexandrie.

La première de ces doctrines, dans lesquelles le panthéisme de Philon se mêle à des erreurs de sources différentes, est un système, monstrueux amas d'extravagances et de rêveries, qui a beaucoup occupé le moyen âge et la science de tous les temps : je veux dire la *Cabale*.

A ce nom de *Cabale*, on se figure, et non sans raison, tout ce que l'imagination bizarre des rabbins juifs a inventé, pour obtenir des effets surnaturels et se mettre en rapport avec les anges et les démons.

Mais ce n'est pas de l'art cabalistique, si fort rapproché de la magie, que nous avons à nous occuper ; cette branche de la Cabale, qui pourrait être nommée la partie pratique, n'est pas assez sérieuse pour entrer dans le domaine de la philosophie. Il s'agit ici de la Cabale philosophique ou de la philosophie de la Cabale, matière moins indigne de votre attention.

Qu'est-ce donc que la Cabale? Et en quoi consiste particulièrement la philosophie de la Cabale? Le mot hébreu קבלה vient de la racine קבל, *recevoir*, et signifie chose reçue par transmission, tradition écrite ou orale. Or, les anciens rabbins prétendaient qu'outre la révélation divine, faite pour tous les hommes, et consignée dans les Livres Saints appelés communément la Bible, il y avait eu pour Adam une révélation spéciale, destinée à n'être connue que d'un petit nombre de personnes; elle se serait perdue parmi les descendants d'Adam, et Dieu l'aurait renouvelée, par le ministère des anges, pour Abraham, Moïse et Esdras. Ces trois personnages formeraient donc, avec le premier homme, les quatre organes de la tradition cabalistique. Sans

nier qu'à côté de l'Écriture, il y ait eu chez les Hébreux une tradition orale, explicative et interprétative, nous ajouterons néanmoins qu'il n'y a pas vestige, dans leur histoire, d'une pareille transmission de doctrines mystérieuses, remontant jusqu'à Adam, ni même jusqu'à Abraham. Il est évident, pour quiconque a pénétré dans ce ténébreux chaos qu'on appelle la Cabale, que c'est un emprunt fait aux théories orientales de la Perse et de l'Égypte. Les sources, auxquelles nous puisons les doctrines cabalistiques, sont les livres *Jézirah* et *Sohar*, dont le premier a été rédigé, au second siècle de notre ère, par Rabbi Akhiba, et le second, un peu plus tard, par son disciple Siméon Ben Jochaï. Le meilleur commentaire de ces deux ouvrages, si estimés par les cabalistes, est le *Porta cœli* d'Abraham Cohen Iriva. Nous sommes forcés de reconnaître que le Jézirah et le Sohar ont été beaucoup admirés par certains savants, comme Reuchlin, Pic de la Mirandole, et récemment par Drach (*Harmonies entre l'Église et la Synagogue*). D'autres y ont vu, à meilleur droit, la théorie orientale de l'émanation, mêlée à la philosophie platonicienne, telle qu'on l'avait défigurée dans l'Orient et surtout à Alexandrie. Avant d'entreprendre l'examen de la doctrine cabalistique, il importe de remonter à la source et à l'époque auxquelles les Juifs ont dû l'avoir puisée.

Deux opinions ont surtout partagé les auteurs qui se sont occupés de cette question, dont la critique allemande vient de faire l'objet de nombreux travaux. Les uns, et ce sont pour la plupart des rationalistes protestants, tels que Eichhorn (*Bibl. pour la littérature biblique*), de Wette (*Dogmatique de la Bible*), Bretschneider (*Points fondamentaux de la théologie juive*), auxquels il faut joindre le professeur catholique Jahn (*Archéologie biblique*), frappés de la concordance qui règne entre la

Cabale et la doctrine de Zoroastre, pensent que les Juifs se sont approprié cette doctrine pendant la captivité de Babylone, dans leur contact avec les Mages de la Perse et de la Chaldée. Eichhorn va même jusqu'à chercher des traces de la Cabale dans le livre du prophète Daniel. D'autres écrivains, plus sages et non moins instruits, tels que Brucker, ne pensent pas qu'il soit besoin de remonter jusqu'à la captivité de Babylone, pour expliquer l'analogie singulière que l'on aperçoit aisément entre le zoroastrisme et la Cabale. Car il est certain que, par le fait de la conquête de l'Égypte, où les Perses exercèrent à maintes reprises et longtemps leur domination, la doctrine de Zoroastre n'a pu manquer de s'y propager, surtout quand toutes les doctrines de l'Orient et de l'Occident eurent reflué sur Alexandrie. Il n'est pas douteux, d'autre part, que le nombre des Juifs, établis à Alexandrie sous les Ptolémées, était très considérable, et que beaucoup d'entre eux, à l'exemple d'Aristobule et de Philon, dénaturaient la croyance de leurs pères en y mêlant les erreurs de la Grèce et de l'Asie. Aussi paraît-il infiniment probable, que c'est à Alexandrie même que la Cabale prit naissance, pour passer de là dans la Palestine, où l'on vit bientôt s'établir des écoles florissantes, à la tête desquelles se trouvaient Akhiba et Siméon Ben Jochaï. C'est donc à Alexandrie, et non à Babylone, que nous placerons le berceau de la Cabale judaïque. Nous ne prétendons pas, néanmoins, que les Juifs n'aient eu par ailleurs d'autre moyen de connaître la doctrine orientale. Certes, la captivité de Babylone a dû les familiariser dans une certaine mesure avec les idées persanes et chaldéennes; il y eut même des établissements littéraires du judaïsme, qui appartenaient à l'Asie centrale, tels que les écoles de Nahardea, de Sora, de Pumbeditha; on sait aussi que la

paraphrase chaldaïque du Pentateuque, faite par Onkelos de Babylone, fut reçue par tous les Juifs de Babylone, et que le célèbre rabbin Hillel vint de cette ville à Jérusalem. Mais de tels faits, si sérieux qu'ils soient, n'ont pas une portée suffisante pour nous autoriser à regarder la capitale du royaume d'Assyrie comme le berceau de la Cabale, et à croire que, dès lors, cette doctrine avait cours en Palestine. Car, il n'y a pas trace, malgré qu'on en ait dit, de doctrines orientales dans les Livres Saints; tout concourt, au contraire, à prouver que les Juifs conservèrent intactes leurs traditions religieuses, après la longue épreuve de la captivité; nulle part, les écrivains sacrés, qui ont vécu depuis Esdras, ne leur reprochent de l'affinité avec les doctrines impures de l'Orient. Maintenant que nous avons établi que la Cabale philosophique ne remonte pas aux temps de l'exil, mais bien au syncrétisme alexandrin, voyons un peu quelle est cette singulière philosophie, telle qu'elle se trouve dans le Jézirah et le Sohar.

I. *Doctrine de la Cabale sur Dieu et sur le monde.* — Rien ne se fait de rien : tel est le principe fondamental de la métaphysique cabalistique, comme aussi de la doctrine de l'émanation. Il n'y a point de substance qui ait été tirée du néant, pas même la matière, bien qu'elle soit proche du néant, comme dit R. Iriva. Il ne saurait, d'ailleurs, y avoir de matière proprement dite, car ce serait une pure négation, une privation d'être; puisque, selon le même rabbin, il n'existe d'autre être réel que celui qui est semblable à la cause première. Donc, tout ce qui est, est esprit. Cet esprit éternel est le Dieu infini, appelé *Ensoph* אין סוף, *sine fine*. C'est là le Dieu suprême de la Cabale, l'*Ensoph* dont les gnostiques font leur *Pléroma*. L'*Ensoph* est envisagé comme une lumière in-

finie, d'après la manière ordinaire de concevoir le principe des choses en Orient.

Toutefois, bien que lumière infinie, ce roi de lumière, tant qu'il ne se manifeste pas par le monde, est caché et impénétrable. Nous avons vu une semblable doctrine au frontispice du système de Philon, où Dieu, considéré dans le premier moment de son existence, est à l'état latent et occulte ; nous retrouverons la même idée dans la théologie des gnostiques. Mais l'Être suprême se révèle, se manifeste par le monde, qui est comme un déploiement et une expansion de la substance divine. La Cabale aura beau distinguer Dieu du monde ; toute sa distinction, qui ne porte point sur l'essence et sur la substance, se réduira à une différence logique. Dieu apparaît sous un double aspect, comme non manifesté et comme manifesté, comme *Ensoph* et comme monde. C'est là le panthéisme de la Cabale, ainsi que nous l'avons remarqué dans Philon, et tel qu'il résulte, par une suite nécessaire, de toutes les théories d'émanation. Il nous reste à établir comment le monde émane de Dieu, au sens de la Cabale.

Avant la création ou l'émanation des mondes, la lumière infinie remplissait l'espace et, hors de l'*Ensoph*, il n'y avait point de vide. Lorsque cette lumière infinie voulut créer l'univers, elle se replia sur elle-même, de manière à faire un vide ; comme un globe de feu qui concentrerait son éclat sur la circonférence, en laissant dans l'obscurité l'espace compris entre la circonférence et le centre. Cet espace vide et obscur contient les mondes, ainsi renfermés dans la substance divine.

Mais, jusqu'ici, nous n'avons que l'espace devant contenir les mondes, et il nous reste à savoir de quelle façon ils ont été produits. Écoutez la fin de leur étrange histoire. La lumière divine, avons-nous dit, s'est repliée

sur la circonférence, et le retrait de l'*Ensoph* a laissé vide et obscur l'espace compris entre la circonférence et le centre. Comment l'éternelle lumière remplira-t-elle cet espace vide et obscur? En se déployant de nouveau, par le rayonnement et l'irradiation. C'est donc sous l'idée d'irradiation qu'est conçue l'émanation dans le sens cabalistique; et c'est, d'ailleurs, le mode d'émanation le plus usité dans les cosmogonies orientales, parce que, comme je vous le faisais observer, le principe des choses était généralement figuré, en Orient, sous l'image du soleil ou de la lumière. Ainsi, Messieurs, toute la métaphysique de la Cabale se résume dans cette formule : « La lumière infinie se repliant sur elle-même rend le monde possible, parce qu'elle lui crée un espace capable de le contenir, en se retirant du centre vers la circonférence ; et elle le réalise, en remplissant l'espace qui doit le contenir, en revenant du centre à la circonférence. »

Voilà, certes, une conception fort ingénieuse; et je ne crains pas de dire que, de tous les systèmes d'émanation, celui de la Cabale est le plus remarquable. Inutile, pourtant, de vous faire observer qu'une telle combinaison est fausse et qu'elle est éminemment panthéistique, comme tout système qui fait de la création un acte immanent de Dieu, et non un effet extérieur. Mais, nous sommes loin d'avoir épuisé les conceptions cosmogoniques de la Cabale; et c'est ici que les absurdités vont fourmiller davantage. Si l'*Ensoph* ou l'Infini remplit de nouveau tout l'espace qui sépare la circonférence du centre, le premier état de choses reparaît; il n'y a plus de place pour le monde et l'*Ensoph* seul peut exister. Le Cabale semble avoir compris la difficulté. Aussi, l'irradiation ne se fait-elle pas dans tous les sens; elle a lieu suivant une ligne droite, qui part du centre pour

aboutir à la circonférence, et c'est la ligne génératrice des mondes, la source commune des êtres, le principe de vie, le rayon premier, que les Cabalistes appellent l'homme primitif, Adam Cadmon, nom calqué sur celui du chef de la race humaine. C'est de ce principe médiateur que dérivent tous les êtres; en d'autres termes, et pour reprendre la figure géométrique sous laquelle les Cabalistes représentent leur ontologie, la ligne qui arrive de la circonférence au centre engendre dix cercles concentriques à l'*Ensoph* ou lumière infinie. Ces dix cercles, produits par l'Adam Cadmon, sont nommés les dix *Séphiroth* ou les dix splendeurs, et deviennent à leur tour des sources de vie. La Cabale leur donne les noms des divers attributs de Dieu: de la sagesse, de la prudence, de la magnificence, de la sévérité, de la beauté, de la victoire, de la gloire, du fondement et de l'empire. J'ai peine à admettre que ces dix *Séphiroth* soient des êtres réels, dans le sens cabalistique, pas plus que l'Adam Cadmon. Il me semble que l'homme primitif de la Cabale, n'est, comme le *Logos* de Philon, qu'un terme, une dénomination pour désigner Dieu au second moment de son existence, Dieu manifesté par le monde; et les *Séphiroth* seraient les attributs divins révélés dans la production de l'univers. En dégageant ainsi ces idées des images orientales sous lesquelles elles s'enveloppent, nous arriverions à l'idéalisme panthéistique que je crois être le fond de la Cabale, et du gnosticisme.

Poursuivons l'analyse de la métaphysique cabalistique. L'*Ensoph* a produit l'Adam Cadmon, dont émanent les dix *Séphiroth*. Nous ne sommes pas encore aux mondes, mais nous y touchons. Les dix *Séphiroth* sont des sources d'êtres; aussi c'est d'elles qu'émanent les quatre mondes, ou degrés d'êtres, Aziluth, Briah, Jézirah, Asiah, qui sont produits par ordre de perfection,

de manière que le dernier, l'Asiah, représente le monde matériel; car plus un être est rapproché de la source suprême d'émanation, plus il est parfait. Cette doctrine s'explique par l'irradiation, sous la forme de laquelle la Cabale imaginait l'émanation des existences dérivées; plus en effet le rayon s'éloigne du foyer dont il émane, moins il a de lumière et d'éclat. On conçoit aisément ce que devait être la matière, dans un pareil ordre d'idées. La matière, dit la Cabale, n'existe pas à proprement parler ; elle naît de la privation de la perfection, de l'absence de lumière, des ténèbres; ou plutôt elle se confond avec les ténèbres, de même que l'esprit est la lumière. La Cabale, comme on peut bien se l'imaginer, ne laisse pas ces mondes vides. Le monde Aziluth est habité par les *Parzuphim*, les plus pures émanations de Dieu, qui existent par elles-mêmes et n'ont rien de matériel. Les habitants de Briah sont d'un rang inférieur et les ministres d'Aziluth; mais ils sont encore immatériels, ainsi que ceux de Jézirah, qui se compose des catégories d'esprits purs nommés dans l'Écriture Sainte. Enfin les esprits malins et impurs, les *Klippoth*, se trouvent dans le quatrième monde; ce sont des démons à corps subtils, qui combattent les bons esprits et les hommes : de là le péché d'Adam. Que de rêveries mêlées à des vérités prises dans la tradition judaïque ! Il nous faut pourtant terminer l'exposé de la philosophie cabalistique, en recherchant ce qu'elle enseigne sur l'homme. Car, enfin, que devient l'homme au milieu de ces mondes ?

II. *Doctrine sur l'homme.* — L'âme de l'homme émane de l'intelligence divine; elle tient aux quatre mondes par les quatre parties dont elle est composée. La partie infime de l'âme, le *Nephesch*, provient de l'Asiah : c'est le siège des appétits physiques, le τὸ ἐπιθυμητικὸν des Platoni-

ciens ; le *Ruach*, appartient au Jézirah : c'est le siège des passions, le θυμικόν des Platoniciens ; le *Neschamah* se rapporte au monde Briah et constitue la raison, le τὸ λογικόν ; enfin le *Chaiah*, du monde Aziluth, est le véritable principe de la vie spirituelle, le νοῦς des Alexandrins ; d'autres y ajoutent une cinquième partie, le *Jechidah*, principe d'union avec l'*Ensoph :* c'est l'extase de Plotin et de Philon. Chacune de ces âmes émane de l'autre ; elles ont toutes préexisté dans Adam et se sont corrompues avec lui. Avons-nous besoin de rappeler que la préexistence des âmes est une théorie indienne? La Cabale enseigne également la transmigration des âmes, doctrine persane. Je ne m'étendrai pas sur la partie morale de la philosophie cabalistique : c'est là que commencent les folies de la Cabale pratique. On peut résumer toute l'éthique dans ses deux prescriptions les plus originales : Il faut marcher par les trente-deux sentiers de la sagesse, énumérés dans le livre intitulé Jézirah, et entrer par les cinquante portes de la Prudence.

III. *Appréciation de la Cabale.* — La Cabale, considérée comme système philosophique, se rattache évidemment à cette série de doctrines dont on place le berceau à Alexandrie ; elle porte un cachet d'éclectisme, qui nous force à la ranger parmi les antécédents historiques de la célèbre école de cette ville ; elle a un rapport d'affinité bien marqué avec le semi-judaïsme de Philon qui l'a précédée, et l'hellénisme oriental de Plotin qui l'a suivie. Au fond, ce n'est qu'un panthéisme mal déguisé, luttant par des contradictions avec les difficultés insurmontables que renferme son application pratique. Le panthéisme de la Cabale ressemble fort au panthéisme de Philon et à celui des gnostiques. La source commune de ces doctrines de l'émanation est la philosophie

orientale, surtout celle de Zoroastre, avec laquelle la Cabale offre une analogie remarquable. L'Être infini, l'*Ensoph* de la Cabale, est le Temps sans bornes du Zend-Avesta, le premier-né de l'Éternel. Ormuzd a pu servir de type à l'Adam Cadmon, et la série des esprits bons et mauvais de la Cabale, divisés en quatre catégories, rappelle à coup sûr les quatre lignées d'esprits du Zend-Avesta, les amschaspands, les izeds, les féroers ou fervers, et les dews, qui ne diffèrent des *Klippoth* que par le nom. Il y a donc une liaison très étroite entre la Cabale et le parsisme. Quant aux ressemblances qu'on a voulu lui trouver avec la doctrine chrétienne, j'avoue qu'elles me paraissent se borner à quelques vestiges de tradition mosaïque, que la secte a conservés dans ses élucubrations. Mais je ne saurais voir, dans aucune doctrine de la Cabale, la Trinité chrétienne; ni, dans l'Adam Cadmon du Zohar, le Verbe du symbole catholique. Cette comparaison que Pic de la Mirandole et Reuchlin, au moyen âge, et, de nos jours, le savant rabbin converti Drach ont établie dans le même sens, est basée sur des textes apocryphes, et des subtilités ingénieuses autant que frivoles. Il sera toujours vrai de dire que le panthéisme de la Cabale émane du parsisme de Zoroastre, dont il adopte le principe et l'esprit (1).

(1) Voir ce que le même auteur dit de la Cabale, dans ses cours sur saint Irénée, leçon 14e.

(Note de l'éditeur.)

DIXIÈME LEÇON

ÉCOLE GNOSTIQUE DE SYRIE

La gnose; son caractère éclectique et sa signification primitive dans Pythagore et dans Platon. — Les quatre sources principales du gnosticisme. — Saint Paul et saint Jean s'efforcent de prémunir les fidèles contre cette nouvelle erreur. — Simon le Magicien « la grande puissance de Dieu » invente l'histoire de l'Ennoia. — Simoniens et saint-simoniens. — Système de Ménandre : Son rite d'initiation est une parodie grossière du baptême chrétien. — Influence de la religion phénicienne sur les théories gnostiques. — L'ancien sabéisme et le symbole du serpent apparaissent dans la doctrine primitive de Sanchoniaton. — Les *abraxas* communes aux Phéniciens et aux gnostiques. — Saturnin diffère de la Cabale sur la question du mal, qui provient, d'après lui, d'un principe indépendant de Dieu. — Le travail des *Élohim* et la mission du Christ. — Docétisme de Saturnin et de Bardesanes. — Condamnation du mariage. — Les hymnes de Bardesanes et celles d'Ephrem le Syrien. — *Éons* et *syzygies*. — Le Saint-Esprit présenté comme la sœur ou l'épouse du Christos. — L'anti-judaïsme et le dualisme forment les deux caractères principaux de l'école de Syrie.

Messieurs,

La doctrine philosophique de la Cabale, issue du système oriental de l'émanation, appartient évidemment à cette chaîne de doctrines qui se rattachent à l'école d'Alexandrie. Son mysticisme spéculatif et pratique trahit une origine persane ou égyptienne, tandis que, d'un autre côté, plusieurs de ses parties se rapprochent davantage des théories de Pythagore et de Platon. Nous y avons trouvé le panthéisme de Philon, mêlé

à toutes les rêveries rabbiniques et soudé à la tradition mosaïque qu'il défigure et méconnaît. Cependant ces idées, quelque accréditées qu'elles fussent parmi les Juifs, ne paraissent pas avoir exercé autant d'influence sur leur époque que d'autres doctrines bien autrement importantes, avec lesquelles la Cabale ne laisse pas que d'avoir beaucoup d'affinité; je veux parler des théories gnostiques ou du gnosticisme.

Le gnosticisme n'est pas proprement un système particulier et unique, le fruit des méditations individuelles ou des recherches d'un penseur isolé, ni même le produit d'une seule école. Ce n'est pas un ensemble ou corps de doctrines nettement formulées, conçues d'une manière uniforme et identique; c'est un amas de systèmes, dont le caractère est commun, mais qui offrent dans leur développement une variété et une diversité étonnantes. Envisagé à ce point de vue, le gnosticisme comprend à la fois les conceptions les plus riches et les plus bizarres; il y règne un luxe d'imagination tout oriental, une hardiesse de formes et de pensées, que l'on ne retrouve guère dans les systèmes les plus vantés de la Grèce et de l'Occident.

Qu'est-ce donc que le gnosticisme? Quelle en est l'origine et le formulaire doctrinal? La philosophie gnostique est ce que nous appellerions aujourd'hui la philosophie transcendante ou transcendantale; et ce n'est pas l'unique rapprochement que nous pourrions établir entre le panthéisme de la gnose et le panthéisme allemand, importé en France par l'éclectisme universitaire. Le mot γνῶσις, chez les anciens Grecs, signifiait simplement connaissance, et le mot γνωστικός, doué de la faculté de connaître. Mais ces deux termes ne tardèrent pas à être pris, en philosophie, dans une acception toute particulière. C'est à Pythagore et à Platon qu'il faut

attribuer cette signification restreinte et déterminée du mot γνῶσις, qui, dans leur langage, désigna bientôt la partie spéculative ou transcendante de la philosophie, la connaissance du monde intelligible, γνῶσις τῶν ὄντων, ou comme dit Platon, τῶν ὄντως ὄντων, des véritables êtres, c'est-à-dire, des *idées*. La gnose de Pythagore est donc la science des *nombres*, et la gnose de Platon, la science des *idées;* la gnose des gnostiques consiste dans la science des *Éons*, qui répondent parfaitement aux *nombres* de l'un et aux *idées* de l'autre. Mais pour le moment, contentons-nous de constater un résultat, c'est que le mot gnose, dans le sens de philosophie supérieure, de science transcendantale, est d'origine hellénique, et remonte à Platon et à Pythagore.

Si l'on voulait donner libre cours à l'imagination, on assignerait une date plus reculée, je ne dis pas précisément au mot gnose, mais à la chose même qu'il désigne. Dans toute l'antiquité, il y a eu deux doctrines : l'une populaire et commune était appelée exotérique; et l'autre, l'ésotérique, renfermée dans un petit cercle de personnes, comprenait des vérités d'un ordre plus élevé, et constituait une espèce de gnose ou connaissance supérieure. Cette idée a fait le tour du monde; elle se rencontre dans les doctrines reléguées au fond des sanctuaires de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte, dans les sentences orphiques et gnomiques, aussi bien que dans les mystères d'Éleusis. Partout et dans tous les temps, il s'est trouvé des hommes qui se prétendaient en possession d'une doctrine échappant à la portée des esprits vulgaires.

L'idée du gnosticisme n'est donc pas une idée étrange, extraordinaire, qui n'eut point d'antécédents; au contraire, il était naturel qu'à une époque d'exaltation religieuse, comme aux deux premiers siècles de l'Église, il

se produisît, parallèlement au christianisme, une doctrine ayant la prétention de dépasser le simple symbole des Apôtres, par un ensemble de vérités supérieures.

La philosophie grecque, prise dans le sens de connaissance transcendantale, suivant Pythagore et Platon, est donc un antécédent historique de la gnose alexandrine. Ce n'est pas le seul. L'Orient a fourni un plus large contingent à cette croisade contre le christianisme. Des éléments plus intimes se trouvent dans les doctrines persanes et égyptiennes, mêlées aux systèmes fusionnistes d'Aristobule et de Philon. Le parsisme, le judaïsme et l'hellénisme sont, à n'en pouvoir douter, les trois antécédents historiques de la gnose. J'y ajoute le christianisme auquel les gnostiques ont emprunté beaucoup de leurs données, pour les altérer et les combiner ainsi avec leurs autres erreurs.

Le gnosticisme se compose donc de cette série de systèmes, issus du parsisme, du judaïsme, de l'hellénisme et du christianisme, qui prétendaient à une science supérieure, à une connaissance transcendantale de Dieu et du monde.

Comme le gnosticisme est plutôt un amas de doctrines qu'une doctrine particulière, on ne saurait lui assigner de fondateur proprement dit. Les éléments, dont il se compose, épars dans tous les lieux, ont trouvé partout des esprits turbulents et inquiets, qui les ont réunis en un corps de système plus ou moins complet. Dans les villes où les apôtres venaient prêcher l'Évangile, ils rencontrèrent ces novateurs enflés d'une fausse science, et opposant leurs folles conceptions à la dogmatique simple et profonde du christianisme. L'apôtre saint Paul les caractérise en plusieurs endroits de ses Épîtres, et principalement dans sa première lettre à Timothée, où il prémunit l'évêque d'Éphèse contre « les mythes et les

généalogies, les profanes nouveautés et les antithèses de cette fausse *gnosis*, ψευδωνύμου γνώσεως. » (1) Mais c'est surtout l'apôtre saint Jean qui combattit avec force les doctrines gnostiques, à Ephèse, foyer du gnosticisme de l'Asie-Mineure. Ce but manifeste que se proposait l'apôtre explique, en partie, le caractère de son Évangile et de ses autres écrits. Ses principaux adversaires paraissent avoir été les simoniens et les cérinthiens.

Au milieu de cette variété prodigieuse de systèmes gnostiques, nous distinguons trois écoles principales, auxquelles ils peuvent se rattacher : l'école de Syrie, l'école d'Égypte et l'école de l'Asie-Mineure.

L'École de Syrie qui compte, parmi ses principaux adhérents, Saturnin et Bardesanes, doit son origine à l'école de Palestine, qui en peut être considérée comme la mère. Cette dernière, que nous ne séparerons pas de l'école de Syrie, avant laquelle elle se place dans l'ordre des temps et des doctrines, a eu pour fondateurs Simon le Magicien et Ménandre. Pour suivre la filiation des idées qui ont passé de l'école de Palestine dans celle de Syrie, c'est-à-dire de Simon et de Ménandre à Saturnin et à Bardesanes, il nous faut d'abord examiner le système des deux premiers.

Système de Simon le Mage. — Simon le Magicien, ainsi nommé parce qu'il paraît avoir pratiqué la magie dans la Samarie, sa province natale, avait acquis, au moyen de ses prestiges, une haute réputation parmi le peuple, qui l'appelait la grande puissance de Dieu, ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη; et cette dénomination gnostique nous prouve que la doctrine orientale de l'émanation avait cours dans la Samarie. Il n'y a pas lieu, d'ailleurs, de s'étonner que le gnosticisme ait eu

(1) Ep. à Thimothée, I, 4; VI, 20.

son berceau en Samarie, quand on considère que ce pays, peuplé d'Orientaux par les rois d'Assyrie, ne pouvait manquer d'offrir un amalgame bizarre de doctrines juives et de rêveries persanes ou chaldéennes. Ce qui frappait Simon dans le christianisme, c'étaient les effets prodigieux qu'obtenaient les apôtres par le don des miracles; aussi les priait-il de lui communiquer ce pouvoir. Tout en restant en dehors de l'Église, il sut s'approprier certaines idées chrétiennes, qu'il combina avec celles que lui fournissaient l'Orient et la Grèce. Voici quel était son système, d'après saint Irénée, saint Epiphane et Théodoret.

L'idée-mère du système de Simon le Mage, c'est que l'Être suprême se manifesta, par voie d'émanation, à différentes époques. La première émanation de Dieu était l'*Ennoia*, Ἔννοια, la première pensée de Dieu, mère de tout ce qui existe. C'est l'Ormuzd de Zoroastre, l'Adam Cadmon de la Cabale, le Logos de Platon, la Sophia de Philon.

Mais voici le côté original du système de Simon le Mage. Les esprits créés par l'*Ennoia*, et préposés par elle au gouvernement du monde, devinrent jaloux de sa supériorité ; ils saisirent l'*Ennoia*, la retinrent captive dans le monde inférieur qu'ils détachèrent du monde supérieur, et, pour n'avoir pas à craindre son retour aux lieux d'où elle était tombée, ils la reléguèrent dans des corps humains. *Ennoia*, devenue intelligence humaine, gémissait au milieu des plus cruelles souffrances, quand l'Être suprême résolut de la délivrer. La révélation du Dieu des Juifs n'avait été faite que par un ange subalterne ; celle du Christ n'avait été que la révélation du Fils de Dieu ; mais le père même de l'*Ennoia*, l'Être suprême se manifesta aux hommes, et particulièrement aux Samaritains, sous la forme de notre philosophe lui-même, de

Simon, du bourg de Gitton; c'est pourquoi le sectaire se considérait comme la grande puissance de Dieu. Mais que devenait l'*Ennoia* ? l'*Ennoia*, pour la rédemption de laquelle l'Être suprême avait paru sous la forme de Simon de Samarie ? L'*Ennoia* était allée se loger dans une femme de Tyr, nommée Hélène ; c'était cette esclave de Tyr que Simon avait rachetée, et qu'il considérait comme la première pensée de Dieu. Voilà donc la grande puissance de Dieu et la première pensée de Dieu, incarnées dans Simon le mage et dans Hélène de Tyr. Et remarquez que ces idées ne nous sont pas présentées comme de simples allégories ; car les écrits des Pères de l'Église ne nous permettent pas de douter, que le patriarche des gnostiques n'ait pris pour des réalités les rêves de son cerveau malade. Les disciples de Simon appelèrent *Ennoia* le Saint-Esprit; et, par un rapprochement qui s'explique dans cette étrange fusion entre la Grèce et l'Orient, ils la nommèrent plus tard Minerve. On conçoit que la morale de ces fanatiques ne devait pas être très pure ; aussi Eusèbe a-t-il soin de nous dire que l'on ne peut imaginer aucun acte si criminel, qu'il ne soit dépassé par la secte des simoniens. Au temps d'Irénée, ils professaient qu'il n'y a ni moralité, ni immoralité dans les actes extérieurs. Ce n'est pas des saint-simoniens que je parle, Messieurs, mais des simoniens ; j'aurais pour les premiers des paroles plus sévères encore. Saint-Simon ne s'est pas contenté d'exclure l'idée de moralité des actes extérieurs; il la repousse de tous les actes de l'homme : « Tout est bien en soi, au point de vue de l'infini ; tout est bien, dit-il, tout est bon, car tout est un. » (*Exposition de la doctrine saint-simonienne*, 2e année). Je passe à Ménandre.

Système de Ménandre. — Ménandre différait, sur plusieurs points, de Simon le Mage dont il était le disciple

principal. Il se disait envoyé par la grande puissance de Dieu. Il ne paraît pas avoir établi de nouvelles théories, mais il se distinguait éminemment de son maître, pour ce qui concerne l'efficacité de leur commune doctrine; car Simon prétendait que la gnose seule, librement acceptée, affranchit du pouvoir des anges qui gouvernent le monde; tandis que Ménandre exigeait, de plus, une espèce de baptême qu'il conférait en son propre nom; et telle était la vertu de ce rit d'initiation, qu'elle assurait l'immortalité du corps. Cette doctrine, outre le caractère évident de fausseté que lui imprime le démenti de l'expérience, est encore en contradiction manifeste avec les idées de l'école, au sujet du corps humain. Si les philosophes de Palestine trouvaient que l'*Ennoia* habite dans le corps comme dans une prison, c'était une raison pour l'en délivrer au plus tôt, au lieu de l'y retenir à jamais. Cette idée de Ménandre sur le baptême nous semble la seule partie originale de son système; encore n'est-ce qu'une imitation grossière du baptême chrétien. J'ai voulu vous résumer l'enseignement de l'école gnostique de Palestine, tel qu'il ressort de l'analyse que les Saints Pères nous ont faite des systèmes de Simon le Mage et de Ménandre. La conclusion générale que nous devons tirer, c'est que les théories de ces deux hommes présentent une confusion étrange des idées chaldéennes et persanes avec les données de la religion mosaïque et de la religion chrétienne. Nous verrons, par l'étude des doctrines de Saturnin et de Bardesanes, que les opinions de Simon et de Ménandre ont exercé une action prépondérante sur l'école de Syrie.

Si l'école de Palestine a surtout puisé ses idées dans la Samarie, devenue le réceptacle des doctrines chaldéennes et persanes par le fait de la translation de tribus assyriennes et mèdes au milieu de cette province, il est

aussi vrai de dire qu'elle a ressenti très particulièrement l'influence de la Phénicie, qui faisait partie du royaume d'Antioche. La nation cosmopolite des Phéniciens a dû nécessairement importer dans son sein des croyances empruntées à la théologie des peuples divers, avec lesquels son commerce la mettait en rapport; sans cet échange d'opinions religieuses, le culte de Tyr n'aurait pas un caractère de syncrétisme aussi nettement prononcé; or, un système issu de la Phénicie, mais se rattachant évidemment aux différentes doctrines de l'Asie orientale, celui de Sanchoniaton, imprime à la cosmogonie phénicienne une physionomie propre et originale; et c'est dans ce système que nous chercherons le principal antécédent local et national de l'école gnostique de Syrie.

Système primitif de Sanchoniaton. — Rien de certain sur l'époque à laquelle vécut Sanchoniaton. Les uns en font un contemporain de Sémiramis, d'autres un auteur postérieur au temps d'Alexandre. Sa cosmogonie et sa théogonie nous paraissent se rapporter à un ordre de choses très ancien; ce n'est point le parsisme raffiné de Zoroastre qui s'y retrouve comme fond primitif, mais il est facile de reconnaître que l'ancien sabéisme, ou culte des astres, lui a prêté ses plus nombreux éléments. Le principe des choses est le chaos fécondé par l'esprit. Tout provient de là : d'abord la matière, d'où s'échappe chaque semence de création et de génération, les esprits sidéraux, les corps célestes, les hommes. Ces générations multiples se continuent en descendant, et produisent toujours deux à deux les divers êtres. La même descendance de couples mâles et femelles, se rencontre en principe dans le système de Sanchoniaton, et deviendra dans l'école de Syrie une idée principale. Une autre idée, propre à Sanchoniaton, se montrera plus tard égale-

ment dans une secte de gnostiques, appelée les ophites: c'est celle du serpent, symbole de l'Être divin, caractérisé par la bonté ; tandis que, partout ailleurs, le serpent était regardé comme l'emblème d'une puissance maligne. Sanchoniaton a donc pu frayer les voies aux ophites. Il y a plus : la plupart des symboles religieux des Phéniciens se retrouvent sur les pierres symboliques du gnosticisme, appelées *abraxas ;* de sorte que l'influence des idées phéniciennes sur le gnosticisme de Syrie me paraît évidente.

Système de Saturnin. — Saturnin, né à Antioche, sous le règne d'Adrien, est généralement considéré comme un disciple de Simon le Mage et de Ménandre; il fait le trait d'union entre l'école de Palestine et celle de Syrie. Toutes choses, dit Saturnin, sont des émanations de l'Être suprême, excepté le mal qui provient d'un principe séparé ; si ce principe est éternel ou temporaire, on ne saurait l'affirmer, car Saturnin ne s'explique pas là-dessus. Telle est la grande différence entre le gnosticisme syrien et la Cabale : dans celle-ci, le mal provient de l'*En-soph;* c'est la dernière émanation, le rayon de lumière perdant son éclat à force de s'éloigner du centre; chez Saturnin, comme chez Zoroastre, le mal est un principe distinct de Dieu. L'une et l'autre opinion est également fausse; et je n'ai pas besoin, Messieurs, de vous rappeler la solution catholique de la question du mal. Le mal ne vient pas de Dieu; il n'est pas non plus le fait d'un principe éternel, indépendant de Dieu ; il est la triste conséquence de l'abus de la liberté dans un être fini. Au dernier anneau de la chaîne des émanations pures, Saturnin place sept anges ou esprits sidéraux, gouvernant toutes choses. Les sept anges ont créé le monde visible et formé l'homme, dont ils ne purent faire qu'un ver rampant ; c'est pourquoi, disait-il avec Philon, l'Écriture n'attribue pas à Jéhovah

la création de l'homme, mais aux *Élohim*. Cependant c'est Jéhovah Élohim, ou le Dieu des Élohim, qui anima ce ver rampant, en lui envoyant un rayon de vie divine. Et le rayon divin émané de Dieu sur l'homme, dit Saturnin, retournera un jour dans le sein de Dieu. Le principe du mal, que Saturnin appelait Satan, se sert de créatures humaines comme d'instruments et d'organes ; non pas que Satan ait créé ces hommes méchants, mais il les a trouvés tout faits. Voilà encore un point sur lequel le philosophe ne s'explique pas suffisamment. Il dit néanmoins que, par suite des séductions des démons, les destinées du genre humain furent fortement compromises, et que le Père inconnu envoya aux hommes sa puissance suprême pour les sauver. Ce sauveur c'est le Christ, être sans corps matériel, sans forme réelle. La doctrine de Jésus-Christ doit remplacer le judaïsme, qui, selon l'expression de Saturnin, était inspiré par les anges ou par leur chef, le Dieu des Juifs, et quelquefois par Satan lui-même. Saturnin tire, comme conséquence morale de ce principe, le devoir qu'ont les hommes, doués du rayon de la lumière divine, de ne point se marier, parce que le mariage a été institué par le Dieu des Juifs. On voit que son mysticisme était antijudaïque. Ce principe des abstinences passa dans l'école des Marcionites, des Encratites et des Manichéens. Le système de Saturnin, qui se borne à développer celui de Simon et de Ménandre, n'est pas proprement ce que l'école de Syrie a produit de plus caractéristique ; aussi l'influence des doctrines phéniciennes y est-elle peu sensible. Il en va autrement de Bardesanes, l'un des hommes les plus célèbres des premiers siècles de l'ère chrétienne.

Système de Bardesanes. — Adversaire décidé du gnosticisme, Bardesanes le combattit d'abord avec outrance, puis insensiblement il s'y laissa gagner ; tant ces spécu-

lations avaient d'attrait pour les faux mystiques des premiers siècles du christianisme! Géographe, astronome et poète, Bardesanes, soit par lui-même, soit par son fils Marmonius, répandit bientôt autour de lui le poison de l'erreur. Déposées dans des hymnes que le peuple chantait à l'église, ses idées s'invétérèrent; et il fallut tout le génie poétique d'Ephrem le Syrien, pour contrebalancer l'effet que produisaient les chants religieux de Bardesanes. C'est surtout par les cinquante-six hymnes d'Ephrem, que nous connaissons aujourd'hui les opinions de ce dangereux sectaire. Bardesanes pose un principe intellectuel et un principe matériel : le Père inconnu vivant dans le sein de la Lumière, et la matière éternelle, informe et ténébreuse, siège de Satan. Ainsi Bardesanes, comme Saturnin, diffère essentiellement de la Cabale et de Zoroastre, en ce que, selon lui, Satan n'est pas une émanation éternelle ou temporaire de Dieu, mais un être dégradé par suite de sa chute. Le Dieu éternel se déploya en plusieurs êtres de même nature que lui, appelés *Éons;* et le premier être qu'il produisit, fut sa compagne σύζυγος, qui devint la mère de *Christos,* Fils du Dieu vivant. Cette compagne n'est autre que la pensée, que Dieu a conçue, de se révéler par un être qui fût son image ou son fils. Dans la série des émanations successives, le Saint-Esprit succède au Christos ou au Fils, comme sa sœur et son épouse ; puis vient une troisième émanation par couples, les types de la terre et de l'eau; une quatrième, les types du feu et de l'air; enfin Bardesanes admettait au total sept émanations par couples ou *syzygies,* qui formaient, avec le Père inconnu, l'*ogdoade* gnostique ou le *Plérôme.* Le Fils et l'Esprit ont fait le monde à l'aide des *Éons,* types des quatre éléments ; et après avoir produit le monde, ils préposèrent à son gouvernement les esprits

sidéraux résidant dans les sept planètes et dans les douze signes du zodiaque. La théorie de Bardesanes est éminemment poétique, témoin ses spéculations sur la compagne du Christos ou la *Sophia-Achamoth*. Cette femme était loin d'être aussi parfaite que son frère ou sa mère; s'étant séparée du *Plérôme* pour diriger la création, elle gémit sur son isolement; mais son époux, le Christos, qu'elle avait quitté, vint à son secours. Elle vit dans cette émanation la parfaite image de la lumière divine, et s'unit de nouveau à celui dont elle avait été la compagne primitive. Qui ne retrouverait, dans cette allégorie, la mission du Christ représentée sous l'image d'un hymen? Philosophiquement, voici comment Bardesanes exposait la mission du Christ. Plusieurs *Éons* étaient déjà venus apporter des lois aux hommes, quand enfin parut le Christ, qui naquit d'une vierge; mais doué d'un corps céleste dont il n'était point redevable à sa mère, il ne put souffrir la mort qu'en apparence. C'est le docétisme clairement formulé.

Caractère de l'école de Syrie. — L'antijudaïsme forme le caractère religieux de l'école de Syrie, et le dualisme son caractère philosophique. On remarque en elle peu d'éléments grecs, sauf peut-être la psychologie où Saturnin et Bardesanes distinguent soigneusement, après Philon, le νοῦς de la ψυχή. Ce qu'il y a de vraiment original, et ce que l'on ne trouve en germe que dans Sanchoniaton, c'est la doctrine de l'émanation par couples ou syzygies. Le docétisme pour le Christ, et la conception du Saint-Esprit comme femme, sont également deux points singuliers. En résumé, le système de Bardesanes est un des plus curieux spécimens des inventions gnostiques.

ONZIÈME LEÇON

ÉCOLE GNOSTIQUE DE L'ÉGYPTE

Système de Basilide. — L'ogdoade et les trois cent soixante-cinq manifestations de l'Être suprême qui constituent l'*Abraxas*. — Basilide, sur la question de l'origine du mal, se montre plutôt cabaliste que, dualiste. — Les migrations de l'âme humaine, en train de se dégager de tout mélange matériel. — A quoi se réduit l'incarnation du Verbe dans la doctrine de Basilide. — D'après Valentin, Dieu est l'abîme impénétrable et incompréhensible qui, en se déployant, produit toutes les existences. — La tétrade, l'ogdoade, la décade et la dodécade de Valentin. — Dans tous les êtres émanés de l'*abîme*, on ne saurait, quoi qu'en dise ce philosophe, reconnaître autre chose que divers aspects de la divinité. — L'Éon Jésus. — Le monde n'est point l'œuvre d'un être purement intellectuel. — Une puissance physique difficile à trouver. — Enfin le Démiurge consent à former la matière. — La chute de l'homme expliquée par Valentin. — Les peuples, aussi bien que les individus, se partagent en pneumatiques, en psychiques et en hyliques. — Pour qui est mort le Christ? — Les disciples de Valentin.

Messieurs,

Je vous ai parlé de l'école gnostique de Syrie, dont Saturnin et Bardesanes ont été les plus illustres représentants. Nous avons analysé et caractérisé leurs doctrines. L'antijudaïsme, quant aux tendances religieuses, l edualisme, pour ce qui est des opinions philosophiques: tels sont les deux traits distinctifs du gnosticisme syrien. On peut y joindre la conception bizarre de l'émanation par couples d'êtres, et les doctrines particulières sur le Christ et l'Esprit. Cependant, tout cet ordre d'idées est

loin d'égaler, en ampleur et en richesse, les systèmes que nous allons voir se développer dans l'école gnostique d'Égypte ou d'Alexandrie. Basilide et Valentin apparaissent à la tête des gnostiques de cette école fameuse, et je me propose d'exposer devant vous leurs théories.

Système de Basilide. — Le nom de Basilide rattache l'école de Syrie à celle d'Alexandrie, car ce sectaire vit le jour en Syrie; aussi son nom revient-il fréquemment avec celui de Saturnin. Il enseigna sa doctrine à Alexandrie même, pendant la première moitié du deuxième siècle de l'ère chrétienne. Basilide prétendait tenir son enseignement de Glaucias, interprète de saint Pierre; et ses idées avaient aussi leur source dans les livres apocryphes des prophéties de Cham et de Barchor. Il expose ses opinions dans ses vingt-quatre livres d'interprétations appelés *Exégétiques*, dont il ne nous reste plus que quelques fragments, sauvés par Clément d'Alexandrie et recueillis par Grabe et par Massuet. Il n'y a qu'un principe de tout ce qui existe, c'est le Dieu inconnu, le Père. On peut distinguer huit degrés dans la série des émanations purement divines. Le premier-né de Dieu, c'est le νοῦς, la raison; de la raison émane le verbe, λόγος; du verbe, l'intelligence, φρόνησις; et puis successivement la sagesse, la puissance, la justice et la paix. Ces sept émanations forment avec Dieu l'*Ogdoade* ou le *Plérôme*, et il est clair qu'elles ne sont que des personnifications des attributs divins. De la première série d'êtres intellectuels émane une seconde qui leur ressemble; de cette deuxième série, il en sort d'autres; et ainsi, par séries de sept intelligences, on arrive au total de trois cent soixante-cinq. Ces trois cent soixante-cinq manifestations de l'Être suprême constituent ce que les gnostiques nomment, dans leur langage mystérieux,

l'*Abraxas*, mot qui, selon Bellermann, signifie, en copte, *parole sainte*, et, selon Münter, *parole nouvelle*. Les pierres, qui rappelaient aux initiés de Basilide les doctrines de la gnose, étaient appelées du même nom.

Quelle est l'origine du mal dans le système de Basilide? Le philosophe d'Alexandrie, sur cette question, me paraît se rapprocher de la Cabale plutôt que du dualisme persan. Pour lui, le mal provient de l'invasion de l'empire des ténèbres dans l'empire de la lumière. Or, qu'est-ce que l'empire des ténèbres, au sentiment de Basilide? Ce sont les puissances qui touchent aux derniers des cinquante-deux mondes des intelligences pures. Saisies du désir de participer à la lumière, les puissances des ténèbres voulurent se confondre avec le monde de la lumière et l'envahirent. Encore un mythe qui semble emprunté à la Genèse et à la Cabale, c'est-à-dire aux traditions juives. C'est là ce que Basilide appelle le trouble ou la confusion originelle. Afin de séparer la lumière des ténèbres, Dieu fit créer, par le chef du monde immédiatement supérieur au nôtre, le monde visible où nous habitons, qui doit servir de théâtre au drame de l'épuration, διάκρισις, fournir à chaque chose le pouvoir de sortir du mélange, et de retourner à ce qui est de sa nature primitive, ἀποκατάστασις. D'après cette idée fondamentale, la vie est une carrière d'épurations, d'épreuves, οἰκονομία τῶν καθάρσεων. C'est pourquoi l'âme humaine se trouve, depuis le commencement du monde, dans une migration perpétuelle ; elle parcourt les différents degrés de l'existence animale, jusqu'à ce qu'elle se dégage entièrement de tout mélange matériel et qu'elle retourne à son origine. Le chef du dernier monde des intelligences, ou le Dieu des Juifs, n'avait donné aux hommes que des lois fort imparfaites. L'Être suprême résolut, en conséquence, de se manifester lui-même. Il envoya sa pre-

mière intelligence, le νοῦς, se réunir, au moment du baptême du Jourdain, à l'Homme-Jésus, qui se distinguait entre tous ses contemporains par ses belles qualités morales. Toutefois il n'y eut pas incarnation, mais pure inhabitation ou cohabitation. Aussi, ce n'est point une personne divine, mais l'Homme-Jésus qui souffrit la mort sur la croix, selon la pensée de Basilide. C'est au moyen de la foi, πίστις, que l'on se met en communication avec le monde supérieur; en d'autres termes, c'est au moyen de la foi que l'on obtient la connaissance du *Plérôme*, ou la Gnose; car la Gnose est la science par excellence.

En morale, Basilide a une singulière doctrine, qui paraît détruire jusqu'à la notion de la liberté. A l'âme rationnelle il oppose l'âme animale, à laquelle se seraient mêlés, lors de la confusion primitive, de mauvais esprits, dont la maligne influence se fait nécessairement sentir. Isidore, son fils, essaya vainement de défendre son père contre le reproche de fatalisme. Du reste, il semble s'être écarté de la doctrine de Basilide en plusieurs points, et notamment, dans le mépris qu'il affectait pour les institutions juives, mépris que son père était loin de partager. Les Basilidiens, obéissant à cette direction, que leur imprimait le fils de Basilide, se rapprochèrent toujours de plus en plus du système de Valentin, le plus célèbre des gnostiques.

Système de Valentin. — Saint Irénée place Valentin à la tête des gnostiques, sans doute à cause de l'importance de ses théories, et du grand nombre de partisans qu'elles valurent à leur auteur. Ce sectaire paraît avoir été d'origine juive, et nous avons même sujet de croire qu'il fut élevé au sein du christianisme. Il commença à se faire remarquer en 136, un ou deux ans après la mort de Basilide. Lorsqu'il eût enseigné quelque temps à Alexandrie, Valentin se rendit, vers l'année 140, à Rome,

où il fut excommunié jusqu'à trois fois. Il répandit en dernier lieu ses erreurs dans l'île de Chypre.

Valentin part de l'idée fondamentale de la plupart des philosophies ou théologies orientales : son Dieu est tellement parfait et incompréhensible qu'il l'appelle un abîme βυθός. Par le déploiement de ses perfections, διάθεσις, cet être a donné l'existence aux mondes intellectuels. Mais remarquez-le bien, la création se réduit à un simple déploiement de Dieu, qui, au sens rigoureux du mot, ne produit rien ; il ne fait que mettre au dehors ce qui est caché, et tout ce qui émane de lui reste Dieu. Dès le début, nous apercevons l'unité de substance ou le panthéisme, au fond des doctrines de Valentin, comme dans celles de la Cabale. Les intelligences auxquelles donne lieu ce déploiement, cet acte par lequel Dieu se pose hors de lui-même, sont appelées *Éons*, αἰῶνες, des éternels, parce qu'elles sont de pures émanation de l'Éternel. Or voici la théorie des *Éons*. Après des siècles infinis passés dans le repos et le silence, l'Abîme résolut de se manifester, et il se servit à cet effet de la Pensée, ἔννοια, par laquelle il révéla ses perfections. La première manifestation, que produisit la pensée de l'Être suprême, fut l'Intelligence, νοῦς, appelée également le fils unique, μονογενής. Le νοῦς est le premier des *Éons ;* c'est par lui que se révèle la divinité en général ; les *Éons* qui suivent ne sont que les révélations partielles de Dieu. Les uns sont du genre masculin, les autres du genre féminin, suivant la combinaison du principe d'émanation avec l'idée de génération. En même temps que le νοῦς, naquit sa compagne, ἀλήθεια, la Vérité, qui forme avec l'Intelligence, la Pensée et l'Abîme, la première tétrade ou la racine de toutes choses. Les manifestations de l'Intelligence et de la Vérité sont le Verbe (λόγος), et la Vie, (ζωή). L'homme (ἄνθρωπος) et

l'Eglise (ἐκκλησια) sont la révélation du Verbe et de la Vie. Cette deuxième tétrade forme, avec la première, l'*ogdoade* valentinienne, dont l'idée se trouve déjà dans l'*ogdoade* de l'ancienne théogonie égyptienne. Or, cette *ogdoade* d'intelligences ne complète pas encore le *Plérôme*. Valentin y ajoute une *décade*, dérivant du Verbe et de la Vie, et une *dodécade*, émanant de l'Homme et de l'Église. Voici la décade : le *Bythios* (qui est de la nature de l'Abîme), sa compagne, *Mixis*, (l'alliance) ; *Agératos* (qui ne vieillit point) avec *Hénosis*, (l'union); *Autophyès* (qui est toujours de la même nature), avec *Hédonè*, (la volupté); *Akinètos*, (qui ne subit pas de changements), avec *Syncrasis*, (le mélange); *Monogenès*, (le fils unique,) avec *Macaria*, (la félicité). Voici la dodécade : Le Paraclet et la Foi, (*Paraclètos* et *Pistis*), le Paternel et l'Espérance, (*Patrikos* et *Elpis*), le Maternel et l'Amour, (*Matrikos* et *Agapê*) ; l'Intelligence et la Conscience, (*Aeinous* et *Synèsis*), l'Exhortation et le Bonheur (*Ecclésiasticos* et *Makariotès*), Le Parfait et la Sagesse (*Télétos* et *Sophia*). Tous ces êtres sont des manifestations de Dieu hypostasiées ou personnifiées. Dans la pensée de Valentin, ils constituent des êtres véritables, bien qu'au fond son panthéisme ne permette pas d'y découvrir autre chose que des mots, ou plutôt divers aspects de la Divinité. Or, n'est-il pas évident que ces conceptions de Valentin sont le résultat d'un électisme très varié? Quant à l'idée de l'*ogdoade*, de la *décade* et de la *dodécade*, elle est empruntée à l'ancienne théogonie égyptienne. La cosmogonie de Sanchoniaton lui donnait l'émanation et les syzygies ; l'école de Palestine et l'école de Syrie lui fournissaient l'Abîme ou le Père inconnu. Et enfin l'Ancien et le Nouveau Testament sont les sources, où Valentin a puisé la plupart des noms qu'il donne à ses *Éons*. Assurément, on est tenté de ne chercher qu'une pensée

allégorique sous le voile de ces dénominations, mais il n'en est rien. Saint Irénée et les autres Pères, qui nous ont fait connaître la doctrine de Valentin, nous apprennent qu'il y voyait des êtres réels; et ce qui le prouve, c'est sa doctrine sur l'homme et sur le monde.

Plus les *Éons*, par leur rang d'émanation, s'éloignaient de l'Abîme, plus ils touchaient à l'imperfection, plus aussi ils étaient consumés du désir de voir l'Être suprême et de le contempler : ce désir ou cette passion s'était concentrée dans le dernier de tous, la *Sophia*, Sagesse. Elle voulait s'unir avec l'Abîme; mais en s'obstinant à vouloir l'impossible, elle eût été anéantie, si Dieu n'avait envoyé à son secours l'Éon *Horus*. Or, il se trouve que l'Éon *Horus* n'appartient ni à l'ogdoade, ni à la décade, ni à la dodécade; il reçut l'existence pour rétablir la bonne harmonie dans le *Plérôme*; cet *Horus* est un emprunt trop manifeste fait à l'ancienne théogonie égyptienne, où le fils d'Osiris apparaît également sous le même nom, pour soutenir la lumière dans sa lutte avec les ténèbres. Horus, le génie de la délimitation, avait commencé la rédemption dn *Plérôme*; pour l'achever, l'Intelligence, ou le νοῦς, engendra le *Christos* et sa compagne le *Pneuma*, qui rétablirent une harmonie parfaite dans le *Plérôme*. Dans leur mouvement de reconnaissance, les Éons résolurent de glorifier l'Abîme, par une créature qui réunît tout ce qu'il y avait de plus beau dans leur nature, et ils firent un Éon masculin, l'Éon Jésus, premier-né de la création, de même que l'Intelligence est le premier-né de l'émanation. Jésus est, pour le monde inférieur, ce que le *Christos* est pour le monde supérieur; c'est pourquoi il est appelé *Christos* comme lui. Mais qu'était-ce que le monde inférieur que l'Éon Jésus devait racheter? car jusqu'à présent, nous n'avons pas rencontré trace d'une création quelconque. Il nous faudra

passer encore par un monde intermédiaire, avant d'arriver au monde sublunaire que nous habitons.

Pendant que le dernier Éon du *Plérôme*, la Sophia ou Sagesse supérieure, troublant l'harmonie du monde céleste, désirait s'unir à l'Abîme, elle produisit par ce désir un Éon, κάτω-σοφία ou Sagesse inférieure, créature imparfaite, qui renferme en elle peu de germes de vie divine, et que les passions dominent. Incapable de s'élever avec sa mère dans le *Plérôme*, la Sagesse inférieure se précipita dans le chaos et se confondit avec lui. Ses violents désirs de s'unir avec la lumière qu'elle avait quittée, donnèrent l'existence à plusieurs êtres, tels que l'Ame du monde, celle du Créateur et d'autres sujets plus matériels. Enfin elle supplia le Christos du *Plérôme* de venir à son secours ; celui-ci envoya à la κάτω-σοφία l'Éon Jésus, dont elle était destinée à devenir la compagne. Jésus l'éleva jusqu'au *Plérôme* et l'unit avec Dieu. Cependant la Sagesse inférieure ne réside pas dans le *Plérôme* ; elle plane entre le monde céleste et le monde matériel, qu'elle crée par un agent appelé le *Démiurge*. Valentin recule la solution de deux grands problèmes, la coexistence de l'esprit et de la matière et l'existence du mal. Ne pouvant se résoudre à faire créer la matière par un être purement intellectuel, il est descendu, de degré en degré, jusqu'à la Sagesse inférieure, qui elle-même lui paraît trop parfaite pour former l'univers matériel. Il lui fait encore produire le Démiurge qui, lui du moins, consentira à devenir le modeste artisan des choses que nous voyons.

Mais qu'est-ce que ce Démiurge ? Écoutons Valentin. Après sa délivrance par l'Éon Jésus, la Sagesse inférieure engendra trois principes ou éléments divers, l'un pneumatique, l'autre psychique, le troisième hylique. Avec le principe psychique et une autre âme, elle fit le Démiurge,

qui tient de l'élément pneumatique et de l'élément hylique ; de l'un, il reçoit quelques rayons de vie divine, par l'autre, il renferme les principes des choses physiques. Voilà donc enfin une puissance physique ; aussi est-ce le Démiurge qui crée le monde inférieur en séparant le principe hylique et le principe physique, confondus en chaos. Il en forma six mondes ou régions, et autant d'intelligences pour les gouverner. Ces six régions constituent, avec le Démiurge et sa mère la Sagesse inférieure, l'image de la sublime ogdoade du *Plérôme*. Quant à l'homme, le Démiurge ne voulait le composer que d'un principe hylique ; mais, à son insu, la Sagesse inférieure lui communiqua un principe pneumatique, un rayon de vie divine. Le Démiurge en fut jaloux et défendit à l'homme de toucher dans le paradis à l'arbre de la science du bien et du mal ; et quand cet ordre fut violé, il le précipita dans le monde matériel et grossier, où l'âme humaine est revêtue d'un principe hylique qui la soumet à l'influence de la matière. Comme l'homme courait le danger de dégénérer de plus en plus, la *Sophia* le fortifia par une vertu invisible. D'après cette théorie, Valentin distinguait tous les hommes en trois classes : les pneumatiques, qui ont des germes de vie divine et qui manifestent cette vie dans le monde ; les hyliques, qui suivent aveuglément les instincts de la matière ; les psychiques, qui flottent entre les deux classes. Les hyliques périssent tout entiers, et ne peuvent jamais parvenir à la félicité ; les psychiques n'arriveront à l'immortalité qu'en revêtant le πνεῦμα ; mais ils ne comprennent pas le sens des choses célestes, et ne s'élèvent à la foi que par les miracles. Les pneumatiques, au contraire, rejetteront un jour le principe psychique qui servait ici de véhicule à leur intelligence. C'est là l'anthropologie de Valentin.

Voici sa philosophie de l'histoire, si je puis m'expri-

mer ainsi. Les peuples sont rangés en trois classes : les Juifs appartiennent à l'élément psychique, et sont sous l'empire du Démiurge; les païens appartiennent au principe hylique, à l'empire de la matière ou de Satan ; car Satan, dit Valentin, n'est autre chose que le produit de la matière résistant à l'action créatrice de la divinité ; en quoi ce philosophe diffère complètement de Basilide, et se rapproche des idées grecques sur la matière ; les chrétiens sont les pneumatiques. Cependant, il y a eu des pneumatiques chez toutes les nations, et ce sont ces pneumatiques qui composent la véritable Église. On ne saurait refuser à ce sectaire une véritable largeur de vues et une certaine profondeur de conceptions. De même que le *Christos* avait fait la rédemption du monde supérieur ou du *Plérôme*, ainsi l'Éon Jésus, image du *Christos* supérieur, fut le rédempteur des habitants de la terre, de ceux, du moins, qui étaient susceptibles d'être élevés au *Plérôme*. Il est, en quelque sorte, une tétrade composée d'un principe pneumatique, qu'il reçut de la Sagesse inférieure, d'un principe psychique, qu'il prit du Démiurge, d'une forme corporelle faite avec un art inexprimable, et du Sauveur supérieur ou *Christos*, qui se réunit avec lui, sous la figure d'une colombe, au baptême du Jourdain. Le Christ supérieur ne souffrit pas la mort sur la croix, mais il quitta Jésus avant le jugement de Pilate ; d'ailleurs, le principe pneumatique ne pouvait pas souffrir ; il n'y a donc que le principe psychique et la forme corporelle, qui aient été passibles sur la croix du calvaire. Le Christ n'est pas mort pour les hyliques, qui sont la race de Caïn et qui doivent périr par suite de leur nature. Le Christ n'est pas mort pour les pneumatiques, qui se sauvent par leur union avec le Christ supérieur ; il n'est donc mort que pour les psychiques, afin de les délivrer de l'élément hylique. Aussi, dit Va-

lentin, y a-t-il, parmi les chrétiens, une différence complète entre les pneumatiques et les psychiques. Ceux-ci ont besoin de miracles et ne soumettent leur âme qu'à l'autorité ; les autres ont la vraie foi, la conviction intérieure, l'intuition de la vérité, la *Gnose*. La fin de toutes choses, c'est l'absorption dans le *Plérôme*, dont, en définitive, rien n'a jamais été réellement distinct, aux yeux de Valentin.

Tel est le système fameux du gnostique Valentin. C'est là un travail d'imagination extraordinaire, un tissu de conceptions très compliquées, et qui accusent, à coup sûr, dans ce singulier personnage un immense talent. Au fond, ce n'est qu'un panthéisme plus bizarre que les autres parce qu'il est moins simple. La Grèce et l'Orient ont contribué de concert à fournir divers éléments au valentinianisme. Après la mort du philosophe, ses disciples développèrent sa doctrine, sans craindre pourtant de la modifier en plus d'un point. Il y eut deux tendances principales dans leurs doctrines. Secundus, chef de la première fraction de Valentiniens, se sépara de son maître sur la question du mal, qu'il plaça jusque dans le sein de la divinité ; Ptolémée émit sur la condition du monde visible et l'appréciation de l'ancienne loi, des opinions moins hétérodoxes que celles de Valentin ; Marcus, originaire de la Palestine, mêla aux théories de l'école des données cabalistiques. Les valentiniens s'étaient tellement répandus que, suivant saint Irénée, il y en avait jusque sur les bords du Rhône. Mais la secte s'éteignit au milieu du cinquième siècle de l'ère chrétienne.

Après les systèmes de Basilide et de Valentin, viennent se placer les systèmes des ophites et de Carpocrate, également d'origine égyptienne ou alexandrine. Nous en parlerons la prochaine fois, ainsi que de l'école gnostique de l'Asie Mineure.

DOUZIÈME LEÇON

ÉCOLE GNOSTIQUE DE L'ÉGYPTE (SUITE) ET DE L'ASIE-MINEURE

Système des ophites. — La *Pensée*, première émanation du *Bythos*; le *Christos* et la *Sophia-Achamoth* produits de la Sagesse supérieure. — La sainte Église d'après les ophites. — Comment le principe de vie divine s'est altéré en se communiquant au chaos. — Le Démiurge, créateur du monde, et les autres émanations de la Sagesse inférieure. — L'origine de Satan; l'histoire défigurée de la chute et de la rédemption du genre humain. — Séthims et Caïnites. — Système de Carpocrate, singulier mélange des idées de Platon avec les théories de Zoroastre. — La *Monade*. — Le gnosticisme, le panthéisme, l'éclectisme moderne et même le socialisme appartiennent à la même famille d'erreurs. — Carpocrate, plus logique que M. Cousin, tire hardiment de sa doctrine les conséquences socialistes et communistes. — Analogies entre les Alexandrins et les gnostiques : les uns comme les autres ont la manie d'hypostasier des idées. — L'école de l'Asie-Mineure fait profession d'un ascétisme rigide. — Marcion en veut surtout au Dieu des Juifs.

Messieurs,

Nous continuons l'examen de ces erreurs bizarres qui, sous le nom de gnosticisme, vinrent assaillir la vérité chrétienne dès son entrée dans le monde. Sorties de la Palestine, les doctrines gnostiques traversèrent la Syrie, pour s'arrêter en Égypte et se perdre, à Alexandrie, dans un immense foyer d'opinions et de systèmes.

Bien que prodigieusement varié suivant les maîtres qui l'enseignent, le gnosticisme, tel que nous l'avons étudié jusqu'à présent, nous a paru, comme tout syncrétisme, emprunter ses données multiples à différents systèmes de religion ou de philosophie, et notamment au christianisme, au judaïsme, au parsisme et à l'hellénisme. Nous avons distingué ces divers éléments dans l'école de Syrie, dirigée par Saturnin et Bardesanes, dans l'école d'Égypte fondée par Basilide et Valentin. Il convient maintenant d'exposer les doctrines gnostiques de l'Égypte, telles que nous les trouvons dans les ophites et dans Carpocrate.

Système des ophites. — Le système des ophites, ainsi nommé à cause du rôle qu'y jouait le serpent (ὄφις), naquit en Égypte, comme le prouve assez son affinité avec le système de Valentin. Cependant nous ne connaissons pas le nom des principaux ophites ; leurs théories seules sont arrivées jusqu'à nous. Quant aux sources où ils ont puisé leurs idées principales, ce sont les livres apocryphes, attribués aux patriarches et aux prophètes, sans parler des communications immédiates qu'ils prétendaient avoir avec le monde supérieur.

A l'exemple de Valentin et des autres gnostiques, les ophites admettent que tout émane d'un Être immense, infini, qu'ils désignent sous le nom symbolique d'Abîme, *Bythos*. Ils l'appellent également source de lumière, homme primitif, termes dont le premier est emprunté au parsisme et le deuxième à la Cabale. Le premier être d'émanation, c'est la *Pensée*, ἔννοια, la conception de toutes choses. Cette mystérieuse Pensée est aussi nommée le *Silence*, σιγή, ou encore le second homme. La Pensée, considérée comme la compagne de Dieu, donne l'existence au πνεῦμα, l'esprit, qui est la source dont émanent toutes les existences ultérieures ; c'est la mère des

vivants, μήτηρ τῶν ζωντῶν ; c'est la sagesse de Dieu, la sagesse céleste, ἡ ἄνω σοφία. L'*Abîme* et sa *Pensée*, s'unissant avec la *Sagesse supérieure*, produisent par cette union un être parfait, *Christos*, et un être imparfait, la *Sagesse inférieure*, *Sophia Achamoth*. Christos devait être le sauveur de tout ce qui est de Dieu ; la Sagesse inférieure, sa compagne, devait être la directrice de tout ce qui tient à la matière. Le Christos forme avec l'Abîme, la Pensée et l'Esprit, la première tétrade ou la sainte Église. La Sagesse inférieure, dont la nature n'était pas une pure lumière, s'égara, se précipita dans le chaos, et résolut de former un monde à elle seule ; elle se confondit avec la matière et s'obscurcit elle-même. Si nous dégageons le mythe du symbolisme qui le recouvre, il signifiera que, dans la pensée des ophites, le principe de vie divine, en se communiquant au chaos pour l'animer, s'altéra, et que par conséquent l'âme du monde ne put vaincre entièrement la nature des éléments matériels. J'ai dit que la Sagesse inférieure avait résolu de former un monde à elle seule ; elle ne le créa pourtant pas elle-même, étant trop pure pour une opération si vile ; mais elle donna l'existence au créateur, au Démiurge appelé, par les ophites, fils des ténèbres. Le Démiurge ayant reçu de la Sagesse inférieure, sa mère, l'impulsion de créer, forma un ange qui fut son image ; celui-ci en produisit un second, le second un troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il y en eût sept avec le Démiurge, et huit y compris leur mère commune, la Sagesse inférieure. C'est le nombre sacré de sept avec le complément de huit, combinaison qui rappelle les sept Amschaspands du Zend-Avesta, les sept archanges de la Cabale, les sept anges de l'Apocalypse. Il faut, à mon avis, chercher l'explication de ce chiffre dans la connaissance qu'avaient les anciens de sept planètes seulement ; de

là, sept génies planétaires. Les quatre premiers des noms, que les ophites donnaient à leurs sept anges, nous sont bien connus par l'Ancien Testament; ce sont ceux de Jao, de Sabaoth, d'Adonaï, d'Éloï. Ajoutez-y Oraïos et Astaphaïos, et le nom du démiurge Jaldabaoth. Outre ces génies, Jaldabaoth en forma d'autres d'un rang inférieur, qui président au détail de la création. Ces êtres, le démiurge les avait produits à l'aide de sa mère ; mais pour se rendre indépendant de la Sagesse inférieure, il résolut de créer tout un monde ; et la première création qu'il fit ainsi, fut celle de l'homme. L'homme n'était à l'origine qu'une masse privée d'âme ; lorsque le démiurge tenta de l'animer, le rayon de lumière, qu'il tenait de sa mère, passa malgré lui dans l'homme ; ainsi la Sagesse inférieure voulut-elle se venger d'un fils, qui avait méconnu sa puissance. Jaloux d'un être aussi supérieur que l'homme, le démiurge porta ses regards envieux et courroucés jusqu'au fond de la matière, où ils y réfléchirent son image, laquelle s'animant soudain devint un être de haine, de malice et d'envie ; et cet être, produit de ce que la matière a de plus bas avec ce que l'intelligence a de plus envieux, c'est Satan ou l'Esprit-Serpent, ὀφίομορφος, ou le rusé νοῦς. Or, voici comment l'ophitisme a dénaturé le récit biblique de la chute d'Adam. Dans le but de détacher l'homme de la Sagesse, Jaldabaoth lui défendit de manger de l'arbre de la science ; c'est alors que la Sophia, voulant déjouer les complots de son fils, envoya le serpent, l'Ophis, pour engager l'homme à la transgression de cette loi de jalousie. Éclairé par le serpent et par le fruit qu'il goûta, l'homme comprit les choses célestes ; mais le Démiurge se vengea en le précipitant dans la matière. En outre, le génie Ophis se tourna également contre l'homme, à l'égard duquel il prit le rôle d'un autre Satan, que les ophites confondent avec le premier. Ce

second ennemi était furieux contre l'homme, parce qu'il trouvait son propre détriment dans la protection dont il l'avait couvert par ordre de la Sagesse; le Démiurge, en effet, avait précipité dans le malheur celui qui s'était rendu l'agent de notre délivrance. Affligée des maux qui tourmentaient l'humanité, la Sagesse pria enfin l'Esprit de venir à notre secours; et, sur ses instances, l'Être suprême envoya le Christos à la race pure des pneumatiques. Le Christos, après avoir enlevé aux régions des sept anges, auxquelles il apparut successivement, les rayons de lumière qui les éclairent, entra au baptême du Jourdain dans l'homme Jésus, qu'il devait quitter ensuite. C'est Jésus qui reçoit toutes les âmes de lumière, qui se purifient par le Christ; et dès qu'il ne restera plus rien de pneumatique à l'empire du Démiurge, la rédemption se trouvant achevée, la lumière sera recueillie dans le Plérôme. Ne reconnaissez-vous pas le panthéisme de la Cabale et du Zend-Avesta, sous la forme de l'absorption ou du recueillement final de la lumière universelle au sein du Plérôme?

Les ophites se sont partagés en deux branches bien distinctes; la majorité a considéré le serpent comme l'emblême du mauvais génie, ainsi que nous l'avons exposé; la minorité y a vu le plus pneumatique des êtres créés, d'après les idées de la cosmogonie phénicienne. Origène nous a laissé un monument fort curieux sur les ophites, dans le tableau symbolique de leurs doctrines, appelé diagramme. De l'ophitisme naquirent deux écoles, celle des Séthims, qui croyaient distinguer la famille des pneumatiques dans la race de Seth; et les Caïnites, qui regardaient comme pneumatiques tous ceux que le Dieu des Juifs avait persécutés, Caïn, Cham, Esaü, les habitants de Sodome et de Gomorrhe, les enfants de Dathan, de Coré et d'Abiron; et même Judas

était, à leurs yeux, le seul apôtre pneumatique. Nous allons voir renaître ces principes dans Carpocrate. Ce qui prouve combien les ophites furent nombreux, c'est que Celse alla jusqu'à les confondre avec l'Église orthodoxe.

Système de Carpocrate. — Le système de Carpocrate est peut-être le plus remarquable des systèmes gnostiques à cause de ses analogies profondes avec l'éclectisme moderne et même avec le socialisme, qui, permettez-moi de le dire en passant, est pour le moins cousin-germain de l'éclectisme. Carpocrate, né à Alexandrie, vénérait à la fois Zoroastre, Pythagore, Platon, Aristote et Jésus-Christ. Les livres de Zoroastre et les théories de Platon étaient les deux principales sources de sa doctrine. Avec le chef de l'Académie, il croyait à la préexistence des âmes, et considérait les *idées* comme des réminiscences d'une primitive et céleste condition. Avec Zoroastre et les gnostiques, il plaçait à la tête de tous les êtres le Père inconnu, *Pater agnostos ;* car tout émane de cet être, et tout doit rentrer dans son sein. Le monde visible et les lois qui le gouvernent sont l'œuvre de mauvais esprits. Pour s'élever au-dessus de cet ordre inférieur, il faut connaître l'ordre supérieur ou la *Monade*, nom qui désigne également le Père inconnu.

La science de la Monade, c'est la Gnose. Les grands hommes de tous les siècles l'ont possédée, aussi bien Pythagore, Platon et Aristote, que Moïse et Jésus-Christ.

Rapprochons cette idée de Carpocrate d'une pensée analogue de M. Cousin : « L'humanité est inspirée ; le souffle divin qui est en elle lui révèle toujours et partout toutes les vérités, sous une forme ou sous une autre, selon les temps et selon les lieux. » (*Fragments philosophiques,* Préface de la première édition.) Évidemment, le patriarche de l'éclectisme formule la même

pensée que le chef des gnostiques; toutefois, il faut avouer que Carpocrate est moins inconséquent que M. Cousin : comme lui, il a débuté par l'éclectisme, qui, au fond, dans l'un comme dans l'autre, aboutit au panthéisme; mais Carpocrate, plus logique que le brillant professeur de Sorbonne, arrive à l'application sociale du panthéisme, qui est le socialisme; car, Messieurs, on ne saurait assez le redire, le socialisme n'est que le panthéisme appliqué à la société. C'est le fils de Carpocrate, Épiphane, écho fidèle des doctrines de son père, qui va nous l'apprendre. Écoutez ses paroles, citées par Clément d'Alexandrie : « La nature révèle la communauté et l'unité de toutes choses, c'est à dire le socialisme et le panthéisme. » Fidèle à ce principe, Épiphane rejette la propriété; il se déclare franchement pour la communauté des biens et pour celle des femmes. La morale carpocratienne est en conséquence de la théorie. Les Carpocratiens de la Cyrénaïque, les Albigeois du Midi de la France au XIIe siècle, les Anabaptistes de Münster, voilà les antécédents historiques du socialisme. Aussi Clément d'Alexandrie (Stromates, I) et saint Irénée (I, 24) nous rapportent que les Carpocratiens eux-mêmes se nommaient les gnostiques par excellence. Et ils avaient raison, car ils sont de tous les plus hardis et les plus logiques : Carpocrate est le Proudhon du gnosticisme, comme Proudhon est le Carpocrate du socialisme. Pour ne pas laisser de doutes sur les doctrines panthéistes et socialistes des gnostiques, je ne citerai que deux documents. L'un est l'évangile d'Ève, où l'on trouve ce passage : « J'entendis une voix, comme celle du tonnerre, qui me dit : Je suis le même que toi, tu es le même que moi ; où tu puisses être, je suis ; je suis répandu partout ; tu peux me recueillir de partout ; tu te recueilles toi-même en me recueillant. » Voilà le panthéisme clairement enseigné.

Quant au socialisme et même au communisme, l'inscription grecque publiée par Gésénius et Hamacker (*Journal littéraire de Halle*) ne permet pas d'hésitation sur ce point : « La communauté de tous les biens et celle des femmes est la source de la justice divine. » Cette inscription, découverte dans la Cyrénaïque, où la doctrine de Carpocrate se répandit rapidement, résume les idées du sectaire.

Il est donc évident que l'éclectisme gnostique, comme l'éclectisme néo-platonicien d'Alexandrie, vint aboutir au panthéisme, et de là au socialisme par une conséquence rigoureuse. Si l'influence du gnosticisme d'Alexandrie sur Plotin et Porphyre n'est encore pas très manifeste, elle se fera surtout sentir quand nous parlerons de l'éclectisme de Jamblique ; cependant, maintenant déjà, vous pouvez observer que, chez les Alexandrins et les gnostiques, il y a grande analogie entre leurs théories sur l'intuition du monde intellectuel, sur l'émanation des esprits, sur la nature des démons et leurs rapports avec les hommes. L'extase alexandrine vous rappelle à coup sûr la Gnose de Valentin et de Carpocrate. Il y a communauté de vues et de langage sur le premier principe, l'Un, l'Absolu, sur le νοῦς, sur le monde intelligible, considéré comme Plérôme des idées ; mais le point commun le plus évident, c'est la manie d'hypostasier ou de personnifier des idées ; de là, le luxe prodigieux d'intelligences pures émanées de l'Être Suprême. Avant de terminer cet aperçu historique et critique sur le gnosticisme, il me reste à vous entretenir du gnosticisme de l'Asie-Mineure, après vous avoir initié, comme je viens de le faire, au gnosticisme de la Syrie et de l'Égypte.

Ecole de l'Asie-Mineure. — Marcion, né à Sinope dans

le Pont, fut avec Cerdon le fondateur de l'école gnostique d'Asie-Mineure, qu'on pourrait également appeler école d'Italie, parce que Marcion et Cerdon enseignèrent, l'un et l'autre, dans la ville de Rome.

Mais comme Marcion était originaire de l'Asie-Mineure, et que c'est dans sa patrie qu'il commit ses premières erreurs, je préfère appeler son école : l'école gnostique de l'Asie-Mineure. Elle diffère profondément de l'école d'Égypte et de celle de Syrie ; car le gnosticisme d'Égypte et de Syrie se recommande spécialement par le travail de l'intelligence ; c'est une métaphysique mystique. Le gnosticisme d'Asie-Mineure ou d'Italie vise à un ascétisme rigide, à une morale sévère, qui forment son trait caractéristique. Cerdon, né en Syrie, apparaît comme le précurseur de Marcion dont la renommée ne tarda pas à éclipser la sienne. Fils de l'évêque de Sinope, Marcion fut excommunié par son père à cause d'une faute grave ; il quitta Sinope, pour se retirer à Rome, où ses erreurs le firent de nouveau retrancher de la communion des fidèles. Il rejetait les évangiles, ne conservant que celui de saint Luc, qu'il altérait d'ailleurs sans le moindre scrupule.

Examinons brièvement son système philosophique. Au premier aspect, Marcion semble avoir admis trois principes ; une matière éternelle, principe du mal ; une intelligence d'une justice rigoureuse, mais d'une sagesse, d'une puissance et d'une bonté très bornées ; enfin l'Être suprême qui, de sa nature, ne saurait être en rapport avec la matière. Cette intelligence indépendante de l'Être suprême serait le Démiurge, ou Dieu des Juifs, que Marcion haïssait d'une manière étrange. Mais comme Appelles, son principal disciple, enseignait que le Démiurge est un ange de Dieu, il est à croire que Marcion

ne s'est pas expliqué clairement sur ce qu'il appelait les principes des choses. C'est donc le Démiurge qui a formé le monde d'une partie de la matière éternelle et mauvaise; toutefois sa puissance étant fort restreinte, il n'aboutit qu'à une œuvre imparfaite, dont il ne put même éloigner le principe du mal. A l'exception de quelques familles, les hommes devinrent infidèles au Démiurge. Celui-ci, pour récompenser les Juifs, leur promit que son fils les investirait de la souveraineté temporelle. Mais l'Être suprême ne se contenta pas de ce projet étroit et mesquin; il quitta les cieux suprêmes, traversa le ciel du Démiurge et parut subitement dans les synagogues de Capharnaüm, la quinzième année de Tibère. On voit que Marcion n'admettait pas la naissance et les premières années de Jésus-Christ, dont la mission rédemptrice consistait simplement à renverser la domination du Dieu des Juifs, et à délivrer les hommes du joug du Démiurge. De là, l'opposition formelle que Marcion mettait, dans son livre des *Antithèses*, entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Il croyait à la migration de l'âme dans l'homme et même dans les animaux. Pour se dégager de l'élément matériel, il fallait, disait-il, mener une vie excessivement austère, éviter la chair des animaux, se nourrir de mets nommés dans l'Évangile; mais ses contemporains ne virent dans cette rigidité apparente que de l'orgueil et de l'hypocrisie. Cependant la hardiesse et la nouveauté même de son système lui firent beaucoup de partisans. Apelles, le plus connu des disciples de Marcion, ramena la théorie du maître aux spéculations valentiniennes qui avaient captivé son imagination. Bien que les marcionites se soient perdus peu à peu dans les rangs des orthodoxes, on en trouve encore, parmi les Grecs, au VIe siècle de l'ère chrétienne; mais quand Justinien fit fermer les

dernières écoles philosophiques d'Athènes, le gnosticisme disparut avec tous les systèmes philosophiques de l'antiquité (1).

(1) Pour une étude plus détaillée du gnosticisme, nous croyons utile de renvoyer le lecteur au cours de Sorbonne. Voir, en particulier, *Saint Irénée*, leçons neuvième à dix-huitième; *Tertullien*, leçons onzième et trentième.

(Note de l'éditeur.)

QUATORZIÈME LEÇON (1)

LES ÉCOLES CHRÉTIENNES DANS LES PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE

Résumé succinct de tous les cours précédents; idée générale de l'école païenne d'Alexandrie. — Peut-il y avoir des écoles au sein du christianisme, et dans quel sens? – La méthode de Jésus-Christ et des apôtres comparée aux procédés scientifiques de la Théologie. — Origine de l'apologétique chrétienne. — Deux courants très marqués dans l'Église : parmi les Pères et les Docteurs, les uns ont un caractère plus traditionnel, les autres recherchent plus volontiers la spéculation philosophique. — Les écoles chrétiennes d'Alexandrie et de Césarée, en face des écoles d'Antioche et d'Édesse.

Messieurs,

Le syncrétisme alexandrin nous est connu. Nous avons cherché à déterminer ses antécédents historiques, à préciser les divers éléments qui ont concouru à sa formation et les points de doctrine qui le distinguent. Nous l'avons suivi, dans sa marche ascendante et progressive, depuis Ammonius jusqu'à Plotin dont le génie ardent et téméraire s'est élevé à une série de spéculations qui étonnent par leur hardiesse, autant qu'elles attristent par leur peu de solidité. Aristote et Platon, l'Orient et la Grèce, ont également apporté leur tribut à ce vaste amas

(1) La treizième leçon, qui traitait de Jamblique, de Porphyre et de Proclus, fait défaut dans les manuscrits de Mgr Freppel.

(Note de l'éditeur.)

de doctrines, qui, pour la dernière fois au sein du monde païen, devait opposer à la vérité catholique une résistance inutile. Jetons un coup d'œil en arrière, et mesurons du regard l'espace que nous avons parcouru.

L'histoire nous a donné la raison de la concentration des lumières à Alexandrie, au deuxième siècle avant l'ère chrétienne. La conquête de l'Asie par les Macédoniens devait naturellement unir l'Orient et l'Occident, et la fondation d'Alexandrie sur les confins des deux mondes était propre à attirer dans cette ville la science de l'un et l'autre, de manière à en faire l'entrepôt général de la civilisation pendant une assez longue période. Tel est précisément le caractère de fusion et de mélange que nous avons remarqué dans l'éclectisme alexandrin : on y voit paraître et briller à la fois les doctrines helléniques et les rêveries de la Chaldée. Nous avons étudié à part chacun de ces deux éléments intégrants de l'école d'Alexandrie ; et, pour l'élément occidental ou grec, il nous a été facile de constater l'influence d'Aristote et de Platon, dont nous avons analysé à ce sujet les théories philosophiques. Passant alors à la partie orientale ou asiatique du syncrétisme alexandrin, nous avons signalé, comme antécédents historiques et comme affinités dogmatiques, le Philonisme, la Cabale et le Gnosticisme, dont nous avons successivement considéré les points communs et les différences essentielles. Partout s'est offert à nos yeux un vaste panthéisme plus ou moins déguisé, mais dont l'idée fondamentale se retrouve dans le juif Philon aussi bien que dansRabbi Akhib a, dans l'école de Syrie ou de Palestine, comme dans celle de l'Égypte ou de l'Asie-Mineure. Aussi, avons-nous tiré de là cette conclusion générale, que le mouvement philosophique de l'ancien monde, parti de l'Inde et de la Grèce, est

venu, par deux directions différentes, aboutir à un système de doctrines panthéistiques, dont le siège fut la ville d'Alexandrie, et que nous nommons École d'Alexandrie. Les doctrines de cette école, nous les avons examinées dans ses fondateurs, Potamon, Ammonius Saccas et leurs disciples, mais surtout dans Plotin dont le génie organisateur détermina les bases et la construction tout entière d'un si curieux édifice. A partir de ce philosophe, l'école devient plus particulièrement agressive et éristique. Dans Plotin nous n'avons guère surpris de plan d'attaque contre le christianisme : il en va tout autrement de Jamblique, de Porphyre et de Proclus, qui luttent corps à corps avec la foi catholique, pour l'empêcher de prendre pied sur le terrain de la science. Ceci, Messieurs, nous mène directement à l'école chrétienne d'Alexandrie, dont il nous faut étudier l'origine et la méthode, avant de la voir aux prises avec l'école païenne de la même ville.

On se demandera tout d'abord, comment il a pu y avoir une école chrétienne d'Alexandrie, ou, pour poser la question d'une manière plus générale, comment il peut y avoir des écoles au sein du christianisme, qui, formant un ensemble complet et harmonique, ne saurait se scinder, ne souffre aucun partage ni aucune division ; or, l'essence d'une école, c'est de s'attacher à une fraction de la doctrine, pour l'envisager exclusivement. Ici, il importe de bien distinguer. S'agit-il de points doctrinaux à rejeter ou à admettre, nul doute que là-dessus, au sein du christianisme catholique, il ne puisse y avoir de divergences, ni par conséquent d'écoles. Il n'en est pas de même, quand il s'agit de la méthode à suivre pour exposer et défendre les enseignements de l'Église.

Il est évident qu'il règne beaucoup de liberté dans l'exposition et dans la défense de la religion chrétienne; et c'est sur ce terrain largement ouvert qu'il peut se for-

mer des écoles, c'est-à-dire, des réunions d'écrivains qui partagent les mêmes manières de voir au sujet de la démonstration ou de l'apologie des dogmes catholiques. Une école de philosophes ou de théologiens chrétiens est donc possible dans ce sens-là ; j'ajouterai qu'il y en a toujours eu, et je n'hésite pas à penser qu'il y en aura toujours.

On peut encore concevoir une autre manière de former école en théologie ou en philosophie chrétienne; c'est de s'attacher à certaines doctrines ou opinions libres, sur lesquelles l'interprète infaillible de la vérité révélée ne s'est point prononcé. Mais le nom s'applique surtout à ces associations d'écrivains, qui adoptent une méthode spéciale dans l'exposition ou dans la défense de la vérité révélée.

Ainsi, Messieurs, il est clair qu'au dix-neuvième siècle une école d'apologistes chrétiens se distingue par sa tendance caractéristique à présenter le christianisme comme souverainement rationnel; au dix-septième siècle, la grande école de Bossuet préférait la voie de la démonstration historique ; de son côté, l'école scolastique avait ses méthodes propres, une exposition, une apologie systématiques. Et même, dans les premiers siècles de l'Église, il existe, entre les Pères occidentaux et les Pères grecs, de notables différences. L'école orientale est plus spéculative et plus hardie dans l'interprétation de l'Écriture; l'école occidentale suit davantage les voies de la tradition, du sens pratique et positif. Et, dans l'Église d'Orient, pour en venir au sujet qui nous occupe, n'y a-t-il pas eu plusieurs écoles éminemment remarquables, parmi lesquelles se trouve en premier lieu celle dont nous allons nous entretenir?

Il ne faut pas se méprendre sur le caractère de l'enseignement du Christ et des apôtres. Vous aurez beau par-

courir les Évangiles et les Épîtres, vous ne trouverez nulle part d'exposition savante, de démonstration ou de défense systématique de la religion chrétienne. Jésus-Christ et ses disciples communiquent la doctrine sans recherche et sans apprêts; et même dans l'Évangile de saint Jean et les Épîtres de saint Paul, qui forment à peu près la partie la plus profonde, la plus métaphysique, si je puis m'exprimer ainsi, du code de nos saints Livres, on ne rencontre pas l'ensemble des vérités révélées harmoniquement ordonnées suivant un procédé scientifique. Certes, il y a bien là tous les principes et tous les éléments de la science théologique, mais épars et répandus dans le tissu d'une narration ou d'une exhortation simple et familière. Cela était naturel. Le Christ et les apôtres enseignaient avec autorité, et confirmaient leurs doctrines par des miracles et des prophéties. Le caractère essentiel au christianisme, d'être *un fait témoigné*, *un grand témoignage*, est mis davantage en relief dans l'enseignement de l'Église primitive. Cependant, la vérité chrétienne ainsi jetée dans le monde devait être recueillie, classée, ordonnée et réduite en système scientifique. Mais la religion, comme système scientifique, ne contient pas plus de vérités que le symbole simple et nu; le fond est le même de part et d'autre, la forme seule est différente. La foi du charbonnier n'a pas moins d'extension que celle du théologien; seulement ce dernier comprend la vérité sous l'enveloppe de la science; il l'envisage comme un système de connaissances, où tout s'enchaîne et se déduit avec une méthode rigoureuse.

Or, Messieurs, cette tendance inévitable à présenter, sous sa forme scientifique, la doctrine transmise par le témoignage, ne se montre que vers le milieu du deuxième siècle de l'ère chrétienne. La position de

l'Église catholique en face du paganisme philosophique, et surtout du néoplatonisme, força ses défenseurs à démontrer que le christianisme est parfaitement conforme aux exigences de la saine raison, et répond le mieux à tous les besoins de l'esprit humain. Il s'agissait donc pour eux d'établir que la vérité évangélique constitue le système religieux le plus vrai, le plus élevé et le plus profond. Telle était la tâche des philosophes et des théologiens catholiques, en face des philosophes et des théologiens païens.

Messieurs, il est essentiel de bien comprendre la polémique chrétienne, dans cette époque primitive si méconnue et si défigurée. On a souvent partagé les Pères des premiers temps en Pères apostoliques et en Pères apologétiques. Sans doute, une semblable division (1) n'est pas dénuée de fondement; cependant elle est loin d'être profonde au point de vue de la science. Je préfère les envisager sous un aspect autrement vaste, et je distingue deux caractères bien tranchés dans les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, le caractère philosophique et le caractère traditionnel; et partant je distingue l'école philosophique et l'école traditionnelle.

La tendance spéculative se manifeste particulièrement dans les Pères de l'Église d'Orient, le sens pratique et traditionnel chez les docteurs de l'Église d'Occident; néanmoins, il faudrait se garder de voir dans cette division quelque chose de complet et d'absolu; car il est des Pères orientaux qui se préoccupent davantage du côté traditionnel, comme, parmi les Pères d'Occident, il s'est rencontré des génies spéculatifs et métaphysiques. C'est

(1) C'est celle que l'auteur adoptera plus tard, dans son cours de Sorbonne.

(Note de l'éditeur.)

pourquoi, en adoptant cette classification, je me crois obligé à faire quelques réserves.

Le caractère philosophique et spéculatif, l'interprétation allégorique de l'Écriture, la prédilection pour le platonisme se manifestent tout particulièrement dans les écoles orientales d'Alexandrie et de Césarée, dont les plus illustres représentants sont : Clément d'Alexandrie, Origène, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, Didyme et Eusèbe de Césarée. En Occident, nous compterons saint Hilaire, saint Ambroise, et saint Augustin. Le principe fondamental de cette grande école se trouve dans une parole de saint Augustin (Ep. 120 ad Cons.) : « *Ut ea, quæ fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias*; » et dans les mots si connus de Clément d'Alexandrie : ἤδη δὲ, οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως. (Strom. v. 1.), formule que le célèbre écrivain résumait dans cette appellation énergique de ἐπιστημονικὴ πίστις, foi scientifique.

Le caractère traditionnel et pratique, l'attachement au sens littéral de l'Écriture, l'esprit d'analyse tel qu'il se montre dans Aristote, se rencontrent surtout, en Orient. dans les écoles d'Antioche et d'Édesse. Les principaux représentants de la première sont : le prêtre Lucien, Eusèbe d'Émèse, Cyrille de Jérusalem, Diodore de Tharse et Théodore de Mopsueste, et surtout saint Jean Chrysostôme et Théodoret, évêque de Cyr. Saint Éphrem est le membre le plus distingué de l'école d'Édesse. En Occident, le caractère de l'école de Césarée et de l'école d'Édesse se reflète dans saint Irénée, Tertullien et saint Cyprien, ennemis déclarés de la spéculation philosophique. Sous ce rapport, ils vont beaucoup plus loin que les Pères de l'école d'Antioche et de l'école d'Édesse. Leurs écrits dénotent un véritable antagonisme avec les Pères de l'école d'Alexandrie. Tandis que ceux-ci pré-

tendaient trouver, dans Platon et les anciens philosophes, la plupart des dogmes chrétiens, mais défigurés et oblitérés, Tertulien, Cyprien et Irénée ne relevaient que les erreurs des sages de la Grèce. « Qu'ont de commun Athènes et Jérusalem, l'Académie et l'Église? » s'écriait l'ardent et impétueux prêtre de Carthage.

Je n'entrerai pas dans le détail des opinions et des méthodes de ces diverses écoles. Il me suffit de les avoir caractérisées en peu de mots. J'ai pour but de vous entretenir de l'école d'Alexandrie, dont la tendance commune est de concilier la science et la foi, et de montrer l'alliance étroite de la religion avec la philosophie. La prochaine fois nous parlerons de l'origine et de la naissance de l'école chrétienne d'Alexandrie (1).

(1) Nous n'avons plus la suite de ces leçons, et nous ignorons ce qu'elles ont pu devenir ; ou plutôt, il est assez facile de supposer que l'auteur a dû les remanier plus tard, pour les faire entrer dans ses cours sur Clément d'Alexandrie et sur Origène.

(Note de l'éditeur.)

RATIONALISME ET RAISON

Le 23 janvier 1851, M. l'abbé Freppel, âgé de 23 ans, écrivait de l'école des Carmes à l'un de ses amis d'Alsace : « Je répare en ce moment le temps que la politique m'a fait perdre, et je travaille du matin au soir, j'en suis à ma treizième leçon de philosophie ; mais à côté, j'ai deux ouvrages à faire. L'un est un MÉMOIRE *que l'archevêque m'a chargé de rédiger sur la doctrine de Bonnetty..., l'autre est une brochure intitulée* RATIONALISME ET RAISON, *qui verra le jour après Pâques. » La brochure annoncée ne vit jamais le jour. L'auteur avait commencé par écrire à la hâte, uniquement pour ses élèves, les leçons qu'il se proposait de mettre plus tard en forme, avant de les éditer sous le titre de* RATIONALISME ET RAISON. *Elles eurent le sort de l'*HISTOIRE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE, *et, pour des motifs que nous ignorons, ne furent ni revisées ni même terminées. On les retrouva plus ou moins éparses dans les cartons de Mgr Freppel, avec une note ainsi conçue : « Elles contiennent de bonnes choses, mais la forme imparfaite ne permet pas de les publier. » Peut-être avons-nous eu tort de ne pas respecter sur ce*

point les scrupules de l'auteur ; mais il nous a paru que de légères retouches rendraient tout à fait acceptable ce travail inachevé. Là, où le professeur répétait trop souvent, et à dessein, les mots, les définitions ou les conclusions qu'il avait à cœur d'inculquer davantage à ses élèves, nous avons d'une main discrète retranché les redites inutiles, et ces petites négligences qu'une rédaction définitive n'aurait pas épargnées ; sans altérer toutefois ni l'ordre de la discussion ni la physionomie de l'ensemble. L'auteur aurait été plus sévère, s'il s'était corrigé lui-même ; mais nous ne pouvions faire moins, sans risquer de lui désobéir. Telles que nous les offrons au public, ces pages n'ont point la prétention de se croire irréprochables. Pourtant, si le lecteur veut bien ne pas trop s'arrêter à des imperfections de détail, qu'on pardonnerait même à des plumes moins novices, ni se laisser rebuter par l'aridité naturelle d'une thèse philosophique, il trouvera, dans RATIONALISME ET RAISON, *quelques « bonnes choses », qui vaudront des excuses à notre témérité.*

(*Note de l'éditeur.*)

PREMIÈRE LEÇON

QU'EST-CE QUE LA RAISON?

L'homme, qui aspire sans cesse vers la vérité, doit avoir le moyen de la reconnaître et de la distinguer de l'erreur. — Ce moyen c'est la raison, dont le pouvoir s'étend aux vérités spéculatives comme aux vérités morales. — Travail propre et exclusif de la raison, au milieu des autres opérations de l'âme. — 1° Dans l'idée, elle se prononce sur l'existence des objets extérieurs et la réalité de nos perceptions intérieures; elle atteste la légitimité des idées abstraites fournies par l'expérience interne ou externe, et celles des idées universelles ou nécessaires. — 2° Dans le jugement, elle constate le rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. — 3° Dans le raisonnement, elle affirme la connexion qui existe entre les deux jugements primitifs et le jugement final.

Messieurs,

L'homme est né pour la vérité, vers laquelle l'attirent d'irrésistibles attraits; et, lors même qu'il la repousse après l'avoir trouvée, il est contraint de lui rendre un hommage involontaire, par le remords qui le punit de l'avoir méconnue. C'est ce que proclament de concert et le désir de la conscience et la voix de l'humanité qui, depuis six mille ans, la poursuit d'infatigables recherches. Mais si l'homme est né pour la vérité, si, par une loi de sa propre nature, il éprouve le besoin de la connaître, a-t-il du moins en lui-même une lumière suffisante, qui lui permette de ne pas confondre le vrai avec le faux, ce qui est avec ce qui n'est pas? Quel supplice d'être torturé par une faim qu'il n'aurait pas le moyen d'assou-

vir! A quoi lui servirait d'aspirer toujours vers un but qu'il ne pourrait jamais atteindre? Son intelligence, obscurcie de ténèbres épaisses, serait le jouet d'une aveugle fatalité, si Dieu ne l'avait rendue capable de discerner, à des marques précises, la vérité d'avec l'erreur. Il est donc nécessaire que l'homme joigne au désir naturel de connaître la vérité, la puissance de la saisir et de la distinguer de ce qui n'est pas elle. Et certes, Messieurs, si l'humanité n'était profondément convaincue qu'elle a de quoi satisfaire l'impérieux besoin qui la tourmente, elle n'aurait ni consumé tant de siècles à rechercher la vérité, ni versé tant de sang pour la défendre.

Oui, Messieurs, le sens intime de l'homme, d'accord avec le sentiment général de l'humanité, atteste que nous sommes nés pour le vrai et que le vrai est à portée d'être saisi par nous. Notre esprit, en effet, n'adhère pas également à toutes les idées qu'on lui propose, à tous les jugements qu'on lui soumet; il en est qu'il accepte comme justes, d'autres qu'il repousse parce qu'il les croit faux. En conséquence, et à moins de prétendre que l'homme est dans une illusion perpétuelle et fatale, il faut avouer qu'aspirant sans cesse vers la vérité, il a aussi le pouvoir de la connaître.

Or, Messieurs, la faculté essentielle et radicale, que l'homme possède, de connaître la vérité et de la distinguer de l'erreur, je l'appelle la *raison*, en prenant le mot dans son sens le plus large et le plus étendu.

Cette faculté est, en soi, une et indivisible; mais elle peut être dirigée, dans son exercice, vers plusieurs ordres de choses. Ce n'est pas une collection de facultés, bien que toutes les autres facultés soient, à certains égards, ses ministres et ses auxiliaires; car chacune lui fournit des matériaux pour le grand édifice qu'elle

a charge d'élever. Il me paraît important, Messieurs, d'examiner d'abord à combien d'ordres de vérités différents la raison peut s'appliquer ; ensuite nous verrons quel est son travail propre et exclusif parmi les mille opérations des autres facultés de l'âme ; c'est ainsi, je l'espère, que nous arriverons à nous former sur elle des idées nettes et précises.

La raison, avons-nous dit, est la faculté, que l'homme possède, de connaître la vérité et de la distinguer de l'erreur. Mais qu'est-ce que la vérité ? Et combien y a-t-il de sortes de vérités ? En d'autres termes, à combien d'ordres de vérités différents la raison peut-elle s'appliquer ?

La vérité est ce qui est, l'erreur ce qui n'est pas. Toute chose est vraie, qui est conforme à la réalité. Une idée est vraie, quand elle correspond à un objet réel ; un jugement est vrai, quand il énonce un rapport réel entre les idées qu'il renferme ; un raisonnement est vrai, quand il montre la connexion réelle des jugements qui le composent. Lorsque nous voulons affirmer d'une chose qu'elle est vraie, nous disons : cela est ; et si nous croyons devoir signifier qu'elle est fausse, nous disons : cela n'est pas.

Ainsi, l'existence des êtres, et leurs propriétés absolues ou relatives, tel est le premier ordre de vérités auquel peut s'appliquer la raison humaine. Ce n'est pas le seul. Il est d'autres choses, dont nous ne disons pas simplement qu'elles sont ou ne sont pas, mais dont nous affirmons, avec toute l'énergie de notre âme, qu'elles sont bonnes ou mauvaises, justes ou injustes ; et suivant qu'elles nous paraissent bonnes ou mauvaises, justes ou injustes, nous estimons qu'il faut les faire ou les omettre, nous les approuvons ou nous les réprouvons,

nous y attachons une idée de mérite ou de démérite, nous les déclarons dignes de louange ou de blâme, de récompense ou de châtiment.

Il y a donc deux ordres de vérités bien distincts : un ordre de vérités spéculatives ou théoriques, qui comprend l'existence des choses avec leurs propriétés absolues et relatives ; et un ordre de vérités morales et pratiques, qui concerne le bien et le mal, le juste et l'injuste. Cette large division embrasse toutes les réalités que l'homme peut saisir, et répond à notre double qualité d'être intelligent et moral, puisque le vrai est la lumière de l'intelligence, et le bien la règle de la volonté. Si donc, et nous l'avons démontré, il y a proportion entre l'intelligence humaine et la vérité, si l'homme est apte à saisir ce qu'il ambitionne tant de connaître, il faut que son discernement s'étende à l'ordre pratique comme à l'ordre spéculatif, et qu'il distingue le bien du mal comme il distingue le vrai du faux. Voilà pourquoi la raison, à cause des deux ordres de vérités qu'elle explore, se divise en raison spéculative ou théorique, et en raison morale ou pratique. Remarquez d'ailleurs, Messieurs, que je n'examine pas encore d'où lui viennent ces vérités diverses ; quelle que soit la source à laquelle elle puise et les unes et les autres, il suffit que nous lui accordions, pour le moment, le pouvoir essentiel de les connaître et de les distinguer des erreurs contraires. Je ne m'arrête pas davantage à chercher les conditions, sous lesquelles elle peut prétendre au légitime exercice de sa noble mission. Je me borne à dire, quant à présent, que, étant données nos aspirations naturelles vers la vérité, il faut, de toute nécessité, que l'homme possède la faculté native de discerner le vrai du faux, le bien du mal ; et cette puissance incontestable, je l'appelle la raison.

Voyons maintenant, par une brève analyse, quelles

sont, au milieu du travail des autres facultés de l'âme, les opérations spéciales de la raison humaine, entendue au sens strict du mot.

Le travail exclusif, la fonction particulière de la raison, c'est de discerner le vrai du faux, le bien du mal. Telle est la tâche délicate qui lui incombe. D'où que lui vienne la vérité, elle a le devoir de la reconnaître, soit qu'elle l'examine en elle-même, soit qu'elle considère le motif qu'elle a de l'accepter, mais toujours en tenant compte de l'ordre de choses auquel appartient cette vérité: distinction capitale que nous développerons dans la suite. Il ne s'agit encore ni de rechercher les sources de nos connaissances, ni d'en discuter le fondement, mais d'acquérir une idée nette de la raison et de dégager, à cet effet, ses opérations propres de celles des autres facultés.

Or, Messieurs, il est évident pour tout le monde que le travail de la pensée humaine se réduit à trois moments principaux : l'idée, le jugement et le raisonnement; se représenter les choses, les comparer entre elles, les conclure les unes des autres. Si donc nous voulons arriver à une notion claire et précise de la raison, il nous faut étudier avec soin quel est dans l'idée, dans le jugement et dans le raisonnement, le travail de cette faculté.

L'idée, c'est-à-dire la représentation mentale d'un objet distinct de tout autre, est, sans contredit, l'élément le plus simple de la pensée. Les idées forment la matière de nos jugements et de nos raisonnements ; aussi la légitimité des uns et des autres dépend-elle, en grande partie, de la valeur de ce fonds commun qui les compose. Or, la faculté qui, dans l'homme, constate

la réalité objective ou la vérité des idées, c'est la raison. Un objet extérieur, agissant sur mes organes, produit en moi une sensation conforme à sa nature ; l'esprit, réagissant sur l'objet, le perçoit avec ses qualités diverses, se le représente comme distinct de tout autre objet, en conçoit une idée. Mais cette idée, conçue dans l'entendement, répond-elle à un objet qui, de fait, existe hors de nous ? La raison l'affirme : elle se prononce, avec une puissance et une conviction irrésistibles, sur l'existence réelle des objets extérieurs, principes et causes de nos sensations et de nos perceptions. C'est donc en vertu d'un jugement irréfragable de la raison, que nous reconnaissons la vérité de nos idées relatives au monde extérieur.

Excitée par un désir violent ou par une passion trop vive, l'imagination pourra grossir les objets, leur prêter de fausses couleurs, les figurer sous des traits empruntés, leur attribuer des qualités mensongères. Souvent même elle rapprochera des images séparées dans la réalité, pour en composer un ensemble qui n'a point de modèle au dehors ; elle construira un tout arbitraire, un système fantaisiste, avec des matériaux fournis par l'existence. C'est encore à la raison qu'il appartiendra de distinguer entre les chimères, inventées par la folle du logis, et les objets réels que l'expérience lui propose.

C'est elle qui, sous le nom de sens commun, nous empêche de douter de la réalité de nos perceptions intérieures. Lorsque regardant au dedans de moi-même, je me forme une idée du *moi* et de ses diverses modifications, elle prononce avec pleine autorité que cette idée désigne un être réellement existant, à la fois objet connaissant et objet connu ; et, en pareil cas, ce jugement sera le même toujours et dans tous les hommes.

S'agit-il des idées générales, que la réflexion produit

dans l'entendement par analyse ou par synthèse ? Elles relèvent, comme les autres, de son tribunal sévère, qui séparant les notions réelles des notions arbitraires, décidera de leur valeur dans la plénitude de sa souveraineté. Ce travail, néanmoins, ne laissera pas d'être laborieux, et je crois utile de m'y arrêter un instant. Prenons pour exemple deux idées génériques, dont l'une reçoit des sens ses éléments, et dont l'autre va les puiser au fond de la conscience.

Voici que plusieurs arbres s'offrent à ma vue ; mon esprit attentif, analysant chacun d'eux, isole les qualités qui leur sont communes de celles qui les font ranger sous des espèces particulières ; puis, de cette collection de propriétés communes à chaque arbre, il compose l'idée abstraite et générique d'*arbre*. Avais-je le droit d'agir de la sorte ? Cette idée générale forme-t-elle une connaissance véritable ? s'applique-t-elle à des objets réels ? Évidemment : car la raison juge qu'une pareille idée, étant abstraite d'objets réels, convient à ces objets, et que, dès lors, elle peut entrer dans le domaine de la science. — J'éprouve diverses sensations de plaisir, de douleur, de crainte, d'étonnement, etc... Or, par une opération semblable à la précédente, je réunis, dans l'idée de *sensation* , la modification générale et uniforme que m'ont donnée l'une après l'autre les sensations particulières, en ayant soin de mettre à part tout ce qu'il y avait de caractéristique et de spécial en chacune d'elles. Mais, encore une fois, y a-t-il de la vérité, de la réalité, dans cette idée générale de *sensation ?* En connaissant ce qu'est la sensation, ai-je une connaissance vraie ? Oui, certes : car la raison me déclare que chacune de mes sensations particulières était véritable, et, que, par suite, l'idée générale de sensation, effectivement réalisée dans chacune d'elles, est conforme à la vérité.

C'est donc la raison qui nous fait découvrir la vérité, dans les idées abstraites fournies par l'expérience intérieure et extérieure, bien qu'elle affirme, d'autre part, que les idées générales ne sont pas des êtres réels existant au sein de la nature ; ce qui ne les empêche pas d'être conformes à la vérité, puisque, étant abstraites d'objets réels, elles répondent exactement à ces objets. Toutefois, il importe de distinguer entre les idées générales, formées par analyse, et celles que produirait le mélange factice de plusieurs notions expérimentales, vraies dans leur isolement, fausses dans leur union synthétique. Qu'il m'arrive, par exemple, de rassembler les deux notions de *cheval* et d'*ailes*, pour en tirer l'idée générale de *cheval ailé;* voilà une combinaison purement arbitraire, sans modèle au dehors, à laquelle je ne saurais reconnaître le moindre caractère de vérité, parce que je n'y trouve aucune correspondance avec une réalité extérieure.

Les idées générales, dont les éléments sont empruntées à l'expérience, constituent, avec les idées particulières, ce qu'il y a de contingent et de relatif dans l'entendement humain. Nous venons de voir comment la raison réussit à découvrir la vérité ou la fausseté des unes et des autres ; suivons de même le cours de ses opérations dans le discernement des idées universelles, qui forment la partie nécessaire et absolue de notre intelligence.

Toutes les fois que nous constatons qu'une chose en produit une autre, nous appliquons nécessairement à la première l'idée de *cause*, sans même en avoir une conscience claire et précise. Mais bientôt la réflexion nous fait séparer l'idée nécessaire et invariable de *cause*, des objets contingents et variables, auxquels d'instinct nous l'avons appliquée, et nous la concevons sous une forme

abstraite et générale. Or, Messieurs, c'est la raison qui nous force d'admettre la vérité d'une pareille idée : elle lui reconnaît, comme aux idées de *substance*, d'*être*, etc., un caractère de nécessité et d'universalité, qui nous oblige à les regarder comme les formes essentielles de l'entendement.

Il en est des idées mathématiques, comme des idées métaphysiques et morales : sitôt qu'elles apparaissent dans la conscience, elles sont acceptées par un jugement nécessaire de la raison. Qu'elles nous parviennent par le canal de l'enseignement, ou qu'un Pascal les obtienne par la force de son génie, la faculté qui les déclare légitimes est la même de part et d'autre. Nul n'est maître de leur refuser connaissance; on leur attribue invinciblement une réelle valeur, qui néanmoins ne dépasse pas la sphère de l'intuition intellectuelle. C'est ainsi que l'espace pur, limité et circonscrit par les notions mathématiques, ne devra pas se confondre avec l'espace réel et matériel; et l'idée qu'on voudra s'en faire, pour rester conforme à son objet, ne pourra désigner qu'une pure conception de l'esprit.

Il résulte, Messieurs, de cette analyse psychologique de la raison, agissant simultanément avec les autres facultés, que son travail propre et exclusif est de démêler les idées vraies des idées fausses; c'est ce que nous avons observé dans les idées particulières et générales fournies par l'expérience, et dans les idées universelles, ou conceptions pures, que produit en nous l'activité de l'esprit réfléchissant sur les lois nécessaires et les formes naturelles de la pensée. Pour compléter cette étude, il me resterait à vous parler des idées acquises par voie d'enseignement, et c'est, sans contredit, le plus grand nombre. Mais, outre que plusieurs d'entre elles, entre autres les idées mathématiques, sont d'ordinaire

reconnues comme vraies par un discernement immédiat de la raison, la plupart nous sont proposées sous la forme de jugements, et, partant, leur légitimité tient à la valeur même de ceux-ci. En effet, l'enfant auquel on enseigne l'existence de Dieu, concluera à la réalité objective de l'idée de Dieu, selon qu'il croira légitime ce jugement ou cette proposition : *Dieu existe*. Nous arrivons de la sorte, par une suite naturelle, à l'exercice de la raison dans le jugement.

Si l'idée est l'élément le plus simple de la pensée humaine, le jugement, auquel deux idées sont une matière suffisante, est la combinaison la plus élémentaire des idées. Qu'est-ce donc que le jugement, et qu'a-t-il de commun avec la raison ?

Le jugement est un acte de l'intelligence, par lequel la raison affirme qu'il existe un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux objets ou deux idées. Il révèle, à l'analyse, une triple opération successive ou simultanée : la représentation mentale de deux idées, leur comparaison, et l'affirmation du rapport qu'elles peuvent avoir entre elles. C'est proprement ce dernier acte qui est le fait de la raison : elle intervient ainsi pour prononcer que les idées se conviennent ou ne se conviennent pas. Le rôle qu'elle joue dans le jugement est de la plus haute importance, et lui assure le premier rang parmi les autres facultés de l'âme. En effet, presque toutes les vérités s'offrent à l'intelligence sous forme de jugements ou propositions ; et, par conséquent, aucune science ne deviendrait possible, si l'homme ne possédait une faculté lumineuse, qui lui permît de discerner les propositions vraies des propositions fausses, en signalant l'accord ou l'opposition de leurs termes. Or, ce pouvoir discrétionnaire, si je puis m'exprimer ainsi, c'est la raison. Par

elle, on découvre la vérité dans les jugements, comme on la reconnaît dans les idées.

Cependant l'affirmation, qui est le fait de la raison, est loin de présenter le même aspect dans tous les jugements. Tantôt elle revêt un caractère d'universalité et de nécessité absolue, comme dans les pricipes de causalité et d'identité; et alors la convenance des deux termes est immédiatement perçue avec une évidence intuitive. Tantôt l'expérience seule permet à la raison d'affirmer ce rapport. Mon but, Messieurs, n'est pas de rechercher actuellement les conditions requises pour que cette affirmation puisse engendrer une connaissance véritable ; à chaque jour suffit sa peine. Je voudrais seulement vous donner aujourd'hui une idée claire et distincte de la raison, en vous montrant qu'elle est la faculté de reconnaître le vrai dans les idées, dans les jugements et dans les raisonnements. C'est ce dernier point qu'il me reste à établir.

Le raisonnement est l'acte le plus compliqué de l'esprit humain. L'idée n'a qu'un terme, le jugement en a deux, le raisonnement en compte trois ; et même, sous peine d'être vicieux, il ne saurait en avoir quatre. C'est donc dans le raisonnement que la raison exercera sa fonction la plus difficile, et je dirai aussi la plus grave. Étudions, là encore, le travail qu'elle a mission de fournir.

Raisonner, c'est déterminer le rapport de deux idées au moyen d'une troisième. Mais, on ne peut déterminer le rapport de deux idées au moyen d'une troisième, sans établir le rapport de celle-ci avec chacune des deux autres ; toute conclusion suppose, en conséquence, deux jugements préliminaires qui l'ont amenée ; et, dès lors, la valeur du raisonnement dépend de la connexion intime qui relie les deux jugements primitifs au jugement

final. Or, c'est précisément la raison qui doit découvrir ce lien délicat ; et c'est à elle qu'il appartient d'affirmer ou de nier la valeur du raisonnement. Tel est son rôle et son attribut distinctif.

Ainsi, Messieurs, et pour me résumer d'un mot, le travail propre de la raison, c'est de démêler les idées réelles des idées arbitraires, les jugements vrais des jugements erronés, les raisonnements légitimes des raisonnements vicieux. Et, dès là que toute vérité se présente à l'homme sous la forme d'une idée, d'un jugement ou d'un raisonnement, si la raison nous apparaît comme le flambeau naturel qui, dans ces trois ordres de choses, nous fait discerner le vrai du faux, il faut nécessairement convenir qu'elle est la faculté générale donnée à l'homme pour distinguer la vérité de l'erreur.

J'insiste vivement sur une notion qui désormais devra vous sembler claire et précise ; pour avoir négligé de la définir avec soin, que de fois n'a-t-on pas abouti à des confusions regrettables ! C'est un tort de restreindre la raison à l'acte pur et simple du raisonnement ; de même que c'est la mal comprendre, que d'y voir une collection de facultés, au lieu d'une puissance spéciale chargée de reconnaître la vérité d'avec l'erreur. Et remarquez bien que je ne dis point le pouvoir de *connaître* la vérité ; car il n'y a pas que la raison pour connaître la vérité : le sens intime, l'expérience, l'enseignement, peuvent également nous l'apprendre ; mais seule elle est capable de nous la faire *reconnaître*, en nous permettant de la distinguer de l'erreur.

J'espère, Messieurs, vous avoir suffisamment exposé ce qu'est la raison, et quel rôle elle remplit au milieu des facultés de l'âme. Là, pourtant, ne s'arrêtera pas notre tâche ; car le sujet fournit matière à d'autres questions non moins graves. Nous avons besoin de savoir

encore quelles sont ses forces, quelles sont ses limites, quels sont ses droits. Autant de points sur lesquels je vais successivement appeler votre attention, en commençant par le premier, qui me paraît capital : que peut la raison ?

DEUXIÈME ET TROISIÈME LEÇONS

LES FORCES DE LA RAISON

Le rôle de la raison n'est pas de découvrir les éléments de la vérité, mais d'en constater la valeur. — A quel signe la raison saura-t-elle reconnaître la vérité et la distinguer de l'erreur? — Parmi les diverses solutions qui ont eu cours, une seule mérite créance et se résume ainsi : la raison peut affirmer le rapport qui unit les deux termes d'une proposition, toutes les fois qu'elle a un motif suffisant de l'admettre. — Quel est ce motif suffisant, pour les vérités physiques, les données psychologiques, les premiers principes, les propositions dérivées, les vérités historiques et les vérités révélées? — Si la révélation est *possible*, et de combien de manières. — Critériums de certitude dans l'hypothèse d'une communication divine adressée directement à chaque homme ; ou bien reçue immédiatement par un ou plusieurs hommes, avec charge de la transmettre aux autres. — En fait, peut-on dire que chaque homme est inspiré? — Une immense société se déclare en possession de dogmes révélés; elle allègue la sublimité de sa doctrine, et des miracles éclatants attestés par le témoignage des apôtres de Jésus-Christ; sont-ce des motifs suffisants pour admettre la révélation chrétienne?

Messieurs,

La vérité est un besoin de notre être ; elle ne dépasse point d'ailleurs la portée de notre intelligence ; car nous avons en nous-mêmes le moyen de la reconnaître, soit qu'elle revête la forme d'une idée, soit qu'elle se présente sous l'aspect moins simple d'un jugement ou d'un raisonnement. Mais, à quel signe la raison pourra-t-elle la distinguer de l'erreur? Tel est le grand problème qu'il s'agit de résoudre, en déterminant avec soin les forces de la raison humaine. Aussi bien, il nous servirait peu

de savoir que cette merveilleuse faculté est capable de reconnaître le vrai, si nous n'établissions, du même coup, dans quelles conditions précises elle doit exercer son pouvoir.

Remarquez bien, Messieurs, que je ne pose pas la question de cette manière : quelles sont les vérités que la raison peut découvrir? Loin d'éclaircir le sujet, ce serait l'embrouiller à l'excès. Car voudrait-on parler des idées ou des termes dont le jugement se compose? En ce sens, il est vrai de dire que la raison ne découvre rien ; elle ne fournit ni les idées, ni les termes du raisonnement ; c'est à l'expérience, au sens intime, à l'entendement, à la parole, que l'esprit emprunte ces divers éléments de la pensée humaine. La raison, je le répète, n'est pas la source de nos connaissances, mais l'instrument qui en constate la valeur et la légitimité. Cette distinction nécessaire a été si souvent négligée, que je crois utile de m'y arrêter un instant ; pour peu d'ailleurs que vous ayez retenu de mon cours précédent, elle devra vous paraître de la plus haute évidence.

La raison reconnaît la vérité ; elle exerce son pouvoir de discernement sur les matières qu'on lui soumet et qu'elle ne se donne pas à elle-même. Si c'est une représentation du monde extérieur, elle l'acquiert par les sens, et la juge conforme ou contraire à la réalité. Ou bien est-ce l'idée d'une modification intérieure? c'est du sens intime qu'elle la reçoit, avant de prononcer son verdict. Il en est de même des idées abstraites provenant de l'expérience intérieure ou extérieure ; là encore, la raison se borne à constater la valeur des éléments produits devant son tribunal. S'agit-il des idées universelles? elle les reconnaît comme des formes nécessaires de l'entendement ; sans prétendre en être la source, elle les juge invinciblement marquées d'un caractère d'uni-

versalité et de nécessité absolue. A plus forte raison, ne fournit-elle aucun élément aux connaissances religieuses, morales et historiques qui lui viennent de l'enseignement ; sa tâche spéciale, son unique fonction est de distinguer les vraies des fausses, suivant certaines règles que nous indiquerons dans la suite. Ce serait, par conséquent, mal poser la question que se demander quelles sont les vérités que la raison peut découvrir ; car, s'il s'agit des éléments dont se composent ces vérités, il est incontestable qu'elle n'en fournit aucun ; mais s'il s'agit du caractère de vérité qui distingue ces éléments, seule, alors, elle a qualité pour le reconnaître, immédiatement ou médiatement, comme nous le verrons tout à l'heure. Ainsi donc, le problème doit se présenter sous cette forme : à quel signe la raison peut-elle reconnaître la vérité et la distinguer de l'erreur ?

Toute vérité est telle à nos yeux, quand elle est marquée du caractère de l'évidence. Est vrai, tout ce qui est évident : cette proposition formule la loi générale de la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal. Mais qu'est-ce que le signe de l'évidence, qui permet à la raison de reconnaître la vérité ? Quand est-ce qu'un objet apparaît à nos yeux avec ce caractère ? Grave question qui, suivant qu'elle est résolue dans un sens ou dans l'autre, affermit ou ébranle l'édifice des connaissances humaines.

Procédons par l'analyse des faits, si nous ne voulons nous exposer au danger d'une synthèse précipitée. L'élément le plus simple de la pensée, c'est l'idée. Or, toutes nos idées sont ou purement arbitraires, ou conformes à la réalité ; et, dans ce dernier cas seulement, elles constituent une connaissance véritable. Mais l'acte par lequel la raison affirme ou nie la correspondance de nos idées avec la réalité, est un jugement ; dès lors, la vérité

de nos idées, ou leur réalité objective, dépend de la vérité de nos jugements. Ainsi l'évidence de l'idée est logiquement ramenée à l'évidence du jugement.

Si l'idée est l'élément le plus simple de la pensée, le raisonnement, au contraire, est l'acte le plus compliqué de l'esprit humain. Il est légitime, quand il y a connexion réelle entre les deux jugements préliminaires, d'ailleurs supposés vrais, et la conclusion finale. Mais l'acte, par lequel la raison affirme ou nie la réalité de cette connexion, est lui-même un jugement ; et, dès lors, la vérité du raisonnement dépend de la vérité du jugement. Ainsi, est-il encore exact de dire que l'évidence du raisonnement est logiquement ramenée à l'évidence du jugement.

Toute la question se réduit donc à savoir en quoi consiste l'évidence du jugement. Nous avons, s'il vous en souvient, défini cette opération de l'esprit : *l'acte, par lequel la raison affirme un rapport de convenance ou d'opposition entre deux idées.* Examinons maintenant quand la raison est en droit d'affirmer ce rapport. Là est le nœud du problème.

Or, il n'y a que cinq solutions possibles, dont quatre sont fausses et constituent de dangereux systèmes ; seule, la cinquième a pour elle la sanction du bon sens et l'approbation du genre humain. Permettez-moi de vous les indiquer brièvement :

1° *La raison ne peut affirmer ce rapport, que lorsqu'elle sait que le genre humain l'affirme.*

2° *La raison ne peut affirmer ce rapport, que lorsqu'elle le sait conforme à la parole extérieure de Dieu.*

3° *La raison ne peut affirmer ce rapport, que lorsqu'elle le sait conforme à la parole intérieure de Dieu.*

4° *La raison ne peut affirmer ce rapport, que lorsqu'elle en a une perception claire et distincte.*

5° *La raison peut affirmer ce rapport, toutes les fois qu'elle a un motif suffisant de l'affirmer.*

Les systèmes que je viens de mentionner n'ont peut-être pas été toujours formulés avec autant de rigueur; mais je n'ai à m'occuper, en ce moment, ni de leur histoire, ni des hommes qui les ont produits; il me suffit de savoir que ces propositions succinctes résument toutes les solutions qui ont eu cours en divers temps et de diverses manières; et, les rencontrant sur mon chemin, j'ai le devoir d'en apprécier, au moins d'un mot, la valeur.

La première solution est celle qu'a essayée la doctrine du sens commun. Elle est fausse, car, comme on l'a justement observé, elle recule la question sans la résoudre; et c'est en vain qu'un homme célèbre, épuisant son génie dans un cercle vicieux, a tenté de la rendre acceptable. La raison, me dites-vous, ne peut affirmer le rapport des idées dans le jugement, que lorsqu'elle sait que le genre humain l'affirme. Fort bien; mais l'acte, par lequel elle énonce l'affirmation du genre humain, est lui-même un jugement; et ce jugement, en vertu de quoi l'affirme-t-elle, sinon en vertu de l'affirmation du genre humain? C'est donc l'affirmation du genre humain que vous prouvez par l'affirmation du genre humain, un fait que vous démontrez par lui-même.

La deuxième solution est celle du supernaturalisme historique; et comment ne pas voir qu'elle est entachée du même vice radical que la précédente? On veut prouver toute vérité par sa conformité avec la parole extérieure de Dieu. Mais cette parole, qu'on prend pour la parole extérieure de Dieu, l'est-elle en réalité? C'est du moins ce qu'il faut tout d'abord établir. Encore une fois, revient la même tautologie, la parole extérieure de Dieu démontrée par sa conformité avec la parole exté-

rieure de Dieu, une vérité justifiée par elle-même.

La troisième solution appartient au supernaturalisme mystique. Elle aussi, du moment qu'elle essaiera de se traduire en preuve, ne pourra se prouver que par elle-même. Mais, tant qu'elle se retranche dans son fanatisme solitaire, elle reste inaccessible au raisonnement ; le délire ne se réfute pas et ne mérite que la compassion. Cette erreur, sans doute, ne s'étend d'ordinaire qu'à l'ordre religieux et moral ; mais l'illuminisme, conséquent avec lui-même, ne saurait reconnaître d'autre signe caractéristique de la vérité que sa conformité avec la parole intérieure de Dieu, c'est-à-dire l'inspiration directe et immédiate.

La quatrième solution est de beaucoup la plus accréditée : c'est celle du rationalisme, qui n'admet aucune proposition, à moins d'en percevoir nettement la vérité ; en d'autres termes, à moins de saisir le rapport de convenance ou d'opposition entre les idées qu'elle renferme. Que Descartes me pardonne ; mais il me semble que son doute méthodique a dû contribuer, pour une large part, à répandre une pareille théorie, qui, en réalité, était fort loin de sa pensée. Cette solution a le tort d'être exclusive et incomplète ; car il est une foule de propositions que le rationalisme accepte, sans avoir une vue claire et distincte du rapport qui unit les deux termes ; comme il en est d'autres que la raison admet, précisément parce que ce rapport lui semble hors de doute. Ainsi, dans cette proposition : *le tout est plus grand que sa partie*, le rapport d'infériorité de la *partie* au *tout* apparaît avec évidence ; quand je dis, au contraire : *Carthage a existé*, le motif de mon affirmation n'est pas la perception distincte d'un rapport que j'aurais découvert entre l'idée de *Carthage* et l'idée d'*existence*, mais le témoignage formel de l'histoire qui ne me permet pas de nier la convenance

de ces termes. Je sais bien que, pour ne pas se perdre dans le scepticisme historique, le rationalisme a prétendu ne vouloir opposer son *veto* qu'aux faits surnaturels : distinction ridicule et puérile, puisque le caractère surnaturel des faits de la religion ne les empêche pas d'être des faits, et, comme tels, d'être constatés par le témoignage de l'histoire. Il me suffira pour le moment d'avoir démontré, par de simples exemples, que la claire perception du rapport, qui existe entre les deux termes d'une proposition, n'est pas l'unique raison de l'admettre, et que, partant, la solution rationaliste est incomplète et fausse.

Seule, la cinquième solution, qui embrasse tous les ordres de vérités spéculatives et morales, présente les garanties nécessaires : *la raison peut affirmer le rapport qui unit les deux termes d'une proposition, toutes les fois qu'elle a un motif suffisant de l'admettre.* Il importe de déterminer le sens et la portée d'une règle, qui est comme la racine même du savoir humain.

La loi suprême, qui doit diriger l'activité de notre esprit, c'est le principe de causalité ou de raison suffisante. Le renier, c'est abdiquer le pouvoir de l'intelligence au profit de l'erreur et du doute. *Il n'est rien qui n'ait sa raison d'être :* cet axiome incontestable est la base de toutes les existences ; et, transporté dans le domaine de la pensée et de la volonté humaines, il devient le fondement de nos connaissances théoriques et pratiques. Il ne faut rien faire, rien admettre, sans raison suffisante ; mais on doit recevoir comme vrai tout ce qui s'offre à nous sous ce couvert protecteur. Affirmer une chose, quand on n'a pas une raison suffisante pour l'admettre, la nier dans le cas contraire, c'est agir d'une manière également déraisonnable, et fouler aux pieds les lois de la nature.

Tout jugement devient donc évident pour la raison humaine, dès là qu'elle voit un motif suffisant d'affirmer le rapport de convenance entre les deux idées qu'il rapproche. Examinons maintenant comment cette formule générale de la certitude s'applique aux diverses branches de nos connaissances.

Dans le mode actuel de notre condition, nous concevons comme possibles quatre sources de connaissances différentes : Dieu, la société, le monde extérieur, la conscience ; et, relativement à chacune d'elles, quatre sortes de vérités : les vérités rationnelles, les vérités physiques, les vérités historiques, les vérités révélées. Remarquez bien, Messieurs, que, pour le moment, je me contente d'envisager *comme possibles* ces dernières vérités ; et je cherche, d'après les lois de la nature humaine, quel motif suffisant la raison aurait droit d'exiger avant de les admettre. Commençons par les vérités du monde extérieur.

I. Vérités physiques. — Le soleil existe, les plantes existent, les hommes existent. Autant d'exemples de vérités physiques. Il s'agit, pour la raison, d'affirmer le rapport de convenance entre l'idée d'*existence*, et les idées de *soleil*, de *plantes*, d'*hommes*. Je dis que le motif suffisant d'une pareille affirmation, c'est la perception actuelle de ces divers objets par le moyen des sens ; leur existence nous devient évidente par le fait même qu'ils sont actuellement perçus ; non pas que l'esprit humain saisisse, à l'aide des sens, la substance des choses ; mais, par suite de la sensation que l'âme éprouve et de l'idée que conçoit l'entendement, la raison conclut nécessairement, et dans tous les hommes, à l'existence des objets extérieurs. Oui, c'est *nécessairement, et chez tous les hommes*, que la raison reconnaît, dans la perception actuelle des objets, un motif suffisant pour en

affirmer l'existence réelle et les propriétés diverses. Or, ce n'est qu'en vertu d'une règle constante et invariable que la raison peut porter un jugement *nécessaire* et *universel*. Les lois fondamentales de la nature humaine nous obligent ainsi à regarder la perception actuelle des objets extérieurs par les sens comme un motif suffisant d'en admettre l'existence et les propriétés, c'est-à-dire comme le critérium de certitude dans les vérités de l'ordre extérieur et sensible.

II Vérités rationnelles. — Par ce mot, j'entends du même coup les données psychologiques et les vérités rationnelles proprement dites.

Les données psychologiques constituent les faits de conscience, la connaissance du *moi* et de ses diverses modifications. *J'existe:* or, quel est pour la raison, le motif suffisant d'affirmer le rapport de convenance entre l'idée du *moi* et l'idée *d'existence?* C'est la perception actuelle du *moi* à l'aide du sens intime. Mon existence m'est évidente, par le fait que j'en ai l'intuition directe et immédiate; encore que je ne puisse atteindre la substance même du *moi*, la raison prononce nécessairement que, par suite de l'identité du sujet connaissant et de l'objet connu, je *me* perçois réellement existant; et c'est l'invincible jugement qu'en pareille circonstance elle portera chez tous les hommes. Donc l'intuition actuelle du *moi* percevant, comme identique au *moi* perçu, est, pour la raison, le motif suffisant d'admettre la réalité du *moi* et de ses modifications; c'est, en d'autres termes, le critérium de certitude dans les données psychologiques ou faits de conscience.

Les vérités rationnelles comprennent les premiers principes des sciences métaphysiques et morales, ainsi que leurs conséquences prochaines ou éloignées. La loi d'identité : *le même est le même;* celle de raison suffi-

sante : *rien ne peut exister sans raison suffisante ;* le principe suprême de moralité : *il faut faire le bien et éviter le mal*, sont des vérités premières. Si l'on me demande quel est, par exemple, le motif suffisant d'affirmer le rapport de convenance entre l'idée *d'existence* et l'idée d'avoir un *motif suffisant d'exister*, je ne puis m'empêcher de répondre que c'est encore l'intuition directe et immédiate de ce rapport ; et, comme un pareil jugement ne m'est pas personnel, qu'il est nécessaire et porté par tous les hommes, je suis en droit de conclure qu'il est fondé sur une loi constante et invariable de notre nature ; et que, dès lors, le critérium de certitude dans les premiers principes ou le motif suffisant d'en admettre la vérité, c'est la perception claire et distincte du rapport de convenance entre les deux termes qui le constituent.

On a souvent répété que la vérité des premiers principes est un objet de foi et non pas de science : je veux bien qu'ils soient indémontrables ; je conviens que ma raison ne peut leur refuser une adhésion spontanée ; mais toujours est-il que je sais, de science positive et certaine, que le tout est plus grand que sa partie. Quand j'accepte un axiome aussi incontestable, je ne fais pas un acte de foi ; car le motif qui me porte à l'admettre n'est pas étranger à ce principe lui-même, dans lequel il réside, auquel il est inhérent : c'est l'intuition directe et immédiate du rapport de supériorité entre le tout et la partie.

Il en va autrement des vérités rationnelles qui ne sont que les conséquences prochaines ou éloignées de ces premiers principes. Le motif suffisant n'est plus l'intuition immédiate du rapport de convenance qui unit les deux termes. Ainsi la raison ne saurait-elle percevoir directement le rapport qui existe entre l'idée de *substance*

pensante et l'idée de *survivance au corps;* il lui faut tout d'abord rattacher à un premier principe cette proposition secondaire. On comprend, d'ailleurs, que, laissant de côté l'absolue certitude que nous fournit sur ce dogme le témoignage divin, je n'envisage ici l'immortalité de l'âme qu'au point de vue rationnel. Voici quel procédé la raison doit suivre, pour trouver un motif suffisant d'admettre cette vérité. Elle la *rapporte* à une vérité supérieure : la substance pensante est esprit ; or la mort d'un corps ne peut entraîner celle d'un esprit, car l'esprit n'est pas soumis à la décomposition des parties ; et, pour prouver cette dernière proposition, clef de voûte de tout le raisonnement, le principe de contradiction intervient, proclamant qu'une même chose ne saurait être à la fois divisible et indivisible. La raison découvre le lien qui existe entre cette proposition : *l'âme survit au corps*, et le principe de contradiction ; et, dans la perception distincte du rapport entre l'axiome et sa conséquence, elle trouve un motif suffisant d'admettre la vérité dérivée. Ainsi donc le critérium de certitude, dans les vérités rationnelles déduites des vérités premières, c'est la claire perception du lien qui les rattache à leur principe.

Je me résume en deux mots. Le motif suffisant d'admettre les vérités qui, d'une manière prochaine ou éloignée, peuvent avoir leur source en nous-mêmes, et que, par suite, j'ai nommées rationnelles, c'est : pour les données de conscience, la perception actuelle du *moi* et de ses modifications par le sens intime ; pour les principes premiers, l'intuition directe du rapport de convenance entre les deux termes qui les composent ; enfin, pour les vérités secondaires, la vue claire et distincte de la connexion qui existe entre elles et les premiers principes.

III. Vérités historiques. — Les vérités historiques — et je prends ce mot dans sa signification la plus large — sont toutes celles que nous fournit l'enseignement ou le témoignage des hommes, sans que nous ayons pour les admettre d'autre raison que la parole de nos semblables. Cette dernière condition est de la plus haute importance; car il y a beaucoup de vérités qui nous sont enseignées par autrui, et qui ne portent point en elles-mêmes le cachet du témoignage ou du fait historique. Ainsi en est-il des formules mathématiques qui, indépendamment de toute explication, nous apparaissent avec le signe de l'évidence. Il importe donc de s'en tenir aux termes même de ma définition; or, nier qu'il existe des vérités historiques au sens qu'elle précise, ce serait proclamer le scepticisme sous sa forme la plus extravagante. Cela posé, toute la question se réduit à savoir quels caractères doit revêtir le témoignage humain, pour que la raison puisse y trouver un motif suffisant d'admettre les vérités de cette nature.

Je l'ai déjà dit, Messieurs, et je le répète; en pareille matière le motif suffisant n'est pas la perception distincte d'un rapport de convenance entre les deux termes du jugement. Quand j'affirme que *Rome est située en Italie*, est-ce que je saisis, dans la clarté de l'évidence, une connexion quelconque entre l'idée de *Rome* et l'idée de *situation en Italie?* Non, sans doute; et si je n'ai vu de mes yeux la célèbre capitale, c'est par le témoignage d'autrui que j'en connais l'existence et le lieu. Cette simple remarque suffit à renverser la formule exclusive, que le rationalisme voudrait faire accepter comme le critérium unique et général de la certitude; et nous nous garderons de redire après lui que, *pour affirmer la vérité d'une proposition, il faut que la raison perçoive distinctement le rapport des deux termes.* Une telle règle

ne peut s'appliquer qu'aux vérités physiques et rationnelles, et ne saurait faire loi dans le domaine des question historiques ou des dogmes révélés. Le critérium général que nous avons donné, d'après la manière de voir et d'agir de tous les hommes, est bien autrement large, puisqu'il n'exclut aucune des réalités de la nature, de la conscience, de l'histoire et de la révélation. Le bon sens et l'humanité tout entière se contentent de déclarer avec nous que, *pour affirmer la vérité d'une proposition, il faut que la raison ait un motif suffisant de l'admettre.* Ce motif suffisant, avons-nous dit, est, pour les faits historiques, l'autorité du témoignage, non pas toutefois d'un témoignage quelconque, mais revêtu de certains caractères que la raison a le droit d'exiger. Il faut qu'il se produise avec des garanties formelles de science et de sincérité. Si, d'une part, les témoins étaient suffisamment en mesure de connaître les faits, et si, d'autre part, ils se présentent avec le désir de les rapporter fidèlement, il y a sans nul doute un motif suffisant d'admettre leur témoignage. Inutile, Messieurs, d'insister davantage sur une question si claire : je passe aux vérités révélées.

IV. Vérités révélées. — Et d'abord, Messieurs, pourrait-on sérieusement mettre en doute la possibilité d'une révélation divine? Refuser à Dieu le droit ou le pouvoir de la faire, ce serait nier sa puissance, et glisser sur la pente de l'athéisme. Refuser à l'homme la capacité de la recevoir, c'est admettre que Dieu puisse vouloir une fin sans donner les moyens d'y atteindre. Prétendre que l'homme possède, à lui seul, toutes les vérités possibles, et que, partant, il n'a nul besoin d'en apprendre de Dieu, c'est lui prêter follement une science qui n'appartient qu'à l'éternelle sagesse. Ainsi, pour quiconque ne veut pas rejeter l'existence de Dieu, la possi-

bilité d'une révélation divine ne saurait être douteuse ; et, comme le dit Rousseau, il faudrait envoyer aux Petites-Maisons tous ceux qui s'aviseraient de penser autrement.

Mais, dans l'hypothèse qu'il plût à Dieu de révéler à l'homme un ensemble de faits ou de doctrines, comment parvenir à les distinguer? Quel serait le motif suffisant d'affirmer que telle ou telle vérité sort de la bouche de Dieu? Je ne cherche pas, remarquez-le bien, quel serait le motif suffisant d'affirmer comme vraie une vérité reconnue révélée? Là n'est pas la question : ce serait faire outrage à la véracité divine, qui ne peut ni se tromper ni nous tromper. La raison ne demande qu'à savoir s'il est vrai que, dans tel cas, Dieu a parlé aux hommes.

Or, d'une part, il est certain que Dieu pourrait révéler une vérité quelconque, immédiatement, à chaque homme en particulier; d'autre part, rien ne s'oppose à ce qu'il la révèle directement à un seul ou à plusieurs et, par leur entremise, à tous les autres. Si les biens de la nature sont inégalement répartis parmi nous, pourquoi n'en serait-il pas de même des dons surnaturels ?

Dans l'hypothèse d'une révélation immédiate faite à chaque homme en particulier, quel serait le motif suffisant de l'admettre? L'esprit humain, dans ce cas, ne conçoit comme possibles que trois critériums de certitude: il faut et il suffit que Dieu lui donne conscience de l'action qu'il vient d'exercer sur lui ; ou que, par un signe quelconque de sa puissance, il lui confirme la réalité de la révélation intérieure; ou bien enfin qu'il soit clairement démontré que la vérité n'a pu venir d'ailleurs.

Dans l'hypothèse d'une révélation immédiate faite à un seul ou à plusieurs, et par eux transmise à tous les

autres, il convient de distinguer deux points essentiels: la révélation directe chez les premiers, et la révélation indirecte chez les seconds ; de là, deux questions différentes : quel est, pour ceux-là, le motif suffisant d'affirmer que Dieu leur a révélé immédiatement une vérité? Quel est, pour ceux-ci, le motif suffisant d'affirmer que Dieu leur a révélé cette vérité par le moyen des autres?

Or, la première question est déjà résolue et se confond avec l'hypothèse précédente. Que Dieu, illuminant la conscience, fasse percevoir clairement à un homme l'action qu'il vient d'exercer sur lui ; ou que, par un prodige extraordinaire, il vienne confirmer la réalité de cette opération mystérieuse ; ou bien encore qu'un homme se trouve soudain en possession d'une doctrine qu'aucune autre source n'aurait pu lui fournir ; ne sont-ce pas là des raisons suffisantes pour se croire favorisé d'une révélation immédiate de l'Être souverain? Et l'homme sera-t-il exposé à prendre pour le produit de son activité intellectuelle une connaissance revêtue de pareilles garanties ?

Mais voici que d'autres sont chargés de nous transmettre la parole divine qu'ils ont directement reçue. Comment contrôler leur témoignage ? Là, encore, il importe de procéder avec ordre. Tout d'abord, il est possible qu'au moment même, ou à la suite de la communication dont ils se disent les témoins immédiats, Dieu agisse sur nous de manière à nous donner conscience de son action ; alors cette perception claire et distincte nous serait un motif suffisant d'acquiescer à la vérité qu'ils nous présentent. Je dis plus : leur témoignage même peut devenir un critérium, non parce qu'il porte sur les vérités en soi, mais sur le fait de la révélation. Dieu a-t-il parlé? Tel est uniquement l'objet de leur témoignage. Il vaudra, s'il offre les garanties nécessaires à

tout témoignage véridique, en d'autres termes si ceux qui le rendent ont les qualités intellectuelles et la sincérité requises. La sincérité s'établit par le caractère moral des témoins ; mais les qualités intellectuelles, comment les prouver? Quel a pu être, pour les témoins eux-mêmes, le motif suffisant d'acquiescer à la révélation? Nous l'avons vu, Messieurs; c'est ou la conscience immédiate de l'action du Dieu révélateur sur leur âme, ou la vue d'un signe miraculeux de la puissance divine venant confirmer la réalité de l'opération supérieure, ou enfin l'impossibilité manifeste d'avoir puisé ailleurs qu'en Dieu cette connaissance précieuse. Or, Messieurs, si ces trois motifs peuvent être suffisants pour ceux que Dieu favorise d'une révélation directe, ils ne le sont pas également pour ceux qui la reçoivent de deuxième ou de troisième main. Il est clair, en effet, que les témoins immédiats ne sauraient alléguer la conscience que Dieu leur a donnée de l'action révélatrice ; car le moyen de prouver à autrui ce phénomène du sens intime? Il n'en est pas de même du second motif, également valable pour ceux qui reçoivent directement l'oracle céleste et pour ceux auxquels ils le transmettent : je veux parler des signes miraculeux, dont la puissance du Très Haut accompagne sa parole. Oui, Messieurs, le miracle est un motif suffisant d'admettre les vérités révélées, et pour ceux qui l'ont vu et pour ceux qui l'apprennent. Le témoignage des sens pour les témoins oculaires ou auriculaires, le témoignage de ceux-ci pour les autres hommes, attestent suffisamment que le miracle a eu lieu. La raison, aidée par l'expérience, établit ultérieurement que le fait en question dépasse les forces de la nature humaine, et constate, dès lors, une intervention céleste en faveur de telle ou telle vérité, qui, étant marquée du sceau divin, ne peut manquer d'être divine. C'est ainsi que les signes miraculeux, opérés en faveur

d'une doctrine qui se dit révélée, prouvent le fait de la révélation à ceux qui la reçoivent directement, comme à ceux auxquels elle n'arrive que par le moyen des premiers.

J'ajoute que les uns et les autres ont encore un motif suffisant d'admettre la vérité révélée, quand manifestement ils ne peuvent lui assigner d'autre source qu'une communication divine. Qu'un homme ignorant et vulgaire se trouve, soudain et sans effort, en possession d'un corps de vérités religieuses et morales, supérieures à toute la science de ses contemporains et de ses prédécesseurs, il tiendra pour évident que cette doctrine merveilleuse lui vient de Dieu, hors duquel l'esprit humain ne découvrirait aucune raison suffisante pour justifier un pareil phénomène. Qu'une poignée d'hommes, sans la moindre culture intellectuelle, se mettent subitement à prêcher une religion sublime, qui dépasse tout ce que la raison peut concevoir ; si vous n'avez recours à une révélation divine, comment expliquerez-vous ce prodige ? C'en est assez pour établir que le troisième critérium n'est pas moins légitime que les deux autres.

Tous ces principes, Messieurs, sont d'une logique rigoureuse, et tiennent intimement à la constitution de l'homme. S'il est vrai, comme on n'en saurait douter, que la révélation est possible, il est aussi incontestable que la raison peut la reconnaître, en vertu des lois que je viens de formuler. Que la parole divine nous arrive directement de Dieu, ou qu'elle nous soit transmise par l'intermédiaire des témoins immédiats, elle apporte avec elle des signes qui la distinguent et des moyens qui la font accepter.

Jusqu'ici, Messieurs, je me suis tenu constamment dans la région des hypothèses ; permettez-moi de descendre enfin sur le terrain des faits, et, sans quitter la

discussion purement philosophique, d'appliquer à l'histoire de l'homme les principes que j'ai posés.

Dieu a-t-il fait, Dieu fait-il une révélation directe et immédiate à chaque homme en particulier? L'humanité est-elle inspirée? Pour l'affirmer, il faudrait comme nous l'avons vu, ou bien que chaque homme eût conscience de l'action immédiate du Dieu révélateur sur son âme, ou qu'il perçût un signe miraculeux de la puissance divine confirmant la réalité du fait prétendu révélé, ou qu'il possédât une ou plusieurs vérités dont l'origine manifeste ne s'expliquerait que par Dieu. Autrement, la raison refuserait sa créance à des prétentions que rien ne pourrait justifier. Or, est-ce bien là le cas pour l'humanité? Chaque homme a-t-il conscience d'une action immédiate, par laquelle Dieu lui révèle certaines vérités? Hélas! le genre humain a toujours affirmé le contraire, et jamais il n'a voulu se croire inspiré. Quant à ceux qui çà et là, dans le cours des âges, se sont dits favorisés d'une communication directe et particulière de l'Être suprême, ils n'ont été reçus à la faire accepter des autres aussi longtemps qu'ils se bornaient à alléguer le simple fait de l'action révélatrice. Le motif, qui pouvait être suffisant pour eux-mêmes, ne l'était pas pour autrui, et l'humanité répondait par une fin de non-recevoir à des phénomènes qui n'avaient, pour se justifier au dehors, que le témoignage du sens intime. Mais si chaque homme, au fond de son âme, n'a pas conscience d'une action révélatrice, est-il en mesure de fournir un signe miraculeux, une éclatante confirmation de la parole secrète qui lui aurait été dite? Une seconde fois, je me contenterai de répondre que le genre humain ne prétend pas à l'inspiration; car voudrait-on sérieusement écrire que chaque homme possède un ou plu-

sieurs miracles au service de ses révélations privées?

A défaut d'une voix intérieure, ou de prodiges certains qui lui prouvent les communications directes de Dieu, chaque homme aura-t-il, du moins, la ressource de se persuader qu'il réunit en lui-même un ensemble de vérités, étrangères aux données de la conscience, du monde extérieur et de la société, et attribuables au seul fait d'une révélation divine? Quelles seraient ces vérités? S'agirait-il des dogmes chrétiens? Je le sais, Tertullien a pu dire que l'âme est naturellement chrétienne, mais en ce sens qu'elle est naturellement disposée à recevoir les doctrines de la foi qui, d'ailleurs, lui arrivent par la société. Sont-ce les vérités rationnelles? Mais comment établir qu'elles viennent directement de Dieu, alors que toutes peuvent être le fruit de l'activité spontanée ou réfléchie de l'esprit humain, mis en contact avec la société et avec le monde extérieur? Comment prouverez-vous que notre énergie propre et native, éveillée par la sensation ou par la parole, n'ait pu nécessairement produire les idées d'être, de substance, etc., que vous dites immédiatement révélées? Que M. Cousin cesse donc de prétendre que les vérités rationnelles sont la conséquence d'une révélation directe, ou bien qu'il commence par en donner la preuve.

Ainsi, Messieurs, il est hors de doute qu'une communication directe de Dieu n'a pas été faite à chaque homme en particulier. Ce n'est qu'en étendant le sens précis des mots, au delà de leur signification propre, qu'on pourrait appeler la raison humaine une révélation indirecte et médiate, parce qu'elle perçoit le rapport de convenance entre les deux termes des vérités rationnelles, à l'aide d'une lumière naturelle « qui éclaire tout homme venant en ce monde. »

Nous nous demanderons maintenant comment, dans

le cas d'une révélation divine faite directement à un seul homme ou à plusieurs, à charge par eux de la transmettre à tous les autres, comment, dis-je, la raison, en vertu de ses lois, parviendrait à la reconnaître. Un fait certain, c'est qu'une immense société, répandue sur toute la surface du globe, affirme que la race humaine a été gratifiée d'une semblable faveur. La question mériterait donc, à ce seul titre, qu'on ne lui prêtât pas une attention distraite.

Or, Messieurs, au risque de me répéter trop souvent, je vais de nouveau résumer les trois critériums applicables en pareil cas. Pour que la déposition des témoins immédiats de la vérité révélée trouve une légitime créance, il suffit qu'au moment ou à la suite de leur communication, Dieu agisse par des ressorts intimes sur la conscience de leurs auditeurs, ou bien que leur témoignage présente toutes les garanties désirables, ou encore qu'il soit impossible d'assigner à leur doctrine une autre source que la parole de Dieu. Le premier motif n'existe pas *généralement* pour le christianisme. Sans doute, la grâce d'en haut précède et accompagne toujours l'examen sérieux de la doctrine ; mais elle agit rarement avec cette force qui convertissait les apôtres et renversait saint Paul sur le chemin de Damas. Aussi bien, l'expérience générale n'a pas coutume de regarder comme un critérium de certitude, pour la vérité chrétienne, la conscience d'une action divine et immédiate exercée sur l'âme au moment de la prédication; et lors même que, par un effet de sa puissance, le doigt de Dieu toucherait directement un cœur, en lui donnant la conscience nette et distincte de cette action délicate, ce qui, pour cette âme favorisée, deviendrait un motif suffisant de croire, ne serait pour les autres qu'une preuve très incomplète.

Il en va autrement des deux derniers critériums, contre lesquels les adversaires du christianisme, doués de la sagacité du mal, ont de tout temps dirigé leurs plus rudes attaques. Ils comprenaient que, pour ruiner l'édifice de l'Église, il fallait ébranler le témoignage de ses fondateurs, ou démontrer que la vérité chrétienne n'est que le produit de l'esprit humain.

Je ne devrais pas, ce semble, m'étendre beaucoup sur une telle controverse ; mais, ayant à traiter des forces de la raison, je ne crois pas m'écarter de mon sujet, en décrivant la sphère précise où elle exerce son activité naturelle. Je viens d'indiquer les deux critériums, au moyen desquels la raison pourra facilement reconnaître l'authenticité de la révélation chrétienne : permettez-moi de m'expliquer en deux mots :

1° Un charpentier de Juda et douze pauvres pêcheurs de Galilée, illettrés et obscurs, à une époque où l'univers était plongé dans les erreurs et dans les vices du paganisme, ont prêché une doctrine infiniment supérieure à tout ce que le génie de l'homme a produit avant comme après eux : cette doctrine, ils l'ont fait accepter partout où ils l'ont annoncée, encore qu'ils n'aient eu à leur disposition aucune des ressources humaines ; par elle ils ont renouvelé le monde connu des anciens ; sur elle ont passé dix-huit siècles d'attaques et de persécutions, sans diminuer sa force et sa puissance. Je déclare que, si l'on ne fait pas remonter à Dieu l'origine d'une semblable doctrine, on n'expliquera jamais ni son apparition ni sa conservation sur la terre ; car il n'y aurait pas la moindre proportion entre les moyens et la fin.

2° Les fondateurs du christianisme témoignent que Dieu lui-même leur a révélé la doctrine qu'ils annoncent aux hommes ; leur vertu à toute épreuve ne laisse aucune prise contre leur sincérité ; pour démontrer que

la nouvelle religion vient d'en haut, ils ont opéré à l'envi des miracles qu'il n'est pas donné à l'homme de produire ; ces signes éclatants sont attestés par des milliers de témoins qui se sont fait égorger. Si un pareil témoignage ne vaut, il faut désespérer d'arriver à aucune connaissance par la voie du témoignage humain.

L'un ou l'autre motif suffit également pour une adhésion ferme et sûre. Qui ne voit néanmoins que la discussion du deuxième est de beaucoup plus simple et plus facile ? Il ne s'agit que d'établir un fait, un seul. Les fondateurs du christianisme ont-ils revêtu leur doctrine du sceau de la toute-puissance divine? Dieu est-il intervenu pour la confirmer d'une manière authentique? Voilà toute la question : si la parole des messagers de Christ-Jésus possède en sa faveur cet irrécusable témoignage, la cause est jugée et l'esprit se déclare satisfait. Nous pourrons reconnaître la vérité révélée et la distinguer de tout ce qui n'est pas elle; et nous dirons : est révélé tout ce que le témoignage apostolique nous présente comme tel.

J'ai cru, Messieurs, devoir appuyer davantage sur les vérités révélées que sur les vérités rationnelles, historiques et physiques, parce que les premières ont surtout porté le poids de la controverse. Et pourtant, aux yeux de la saine raison, elles n'offrent pas plus de difficulté que les autres. Il a fallu la science superficielle d'un siècle peu philosophique, pour brouiller des notions si simples et déplacer l'état de la question : or, il est vrai de dire que mal poser la question, c'est la rendre insoluble, et que la bien définir, c'est parfois la résoudre.

En résumé, Messieurs, la raison peut connaître quatre espèces de vérités différentes : celles de l'ordre physique,

celles de l'ordre rationnel, celles de l'ordre historique, et celles de l'ordre surnaturel. Elle distingue chacune d'elles par le motif suffisant qu'elle a de les admettre. Ce motif suffisant est, pour les vérités du monde extérieur ou physique, la perception actuelle des objets au moyen des sens; pour les vérités de l'ordre rationnel, l'intuition actuelle et immédiate du *moi* par le sens intime, quand il s'agit des faits de conscience; la perception directe et immédiate du rapport de convenance entre les deux termes du jugement, dans les principes premiers; la vue claire et distincte du lien qui rattache ces premiers principes à leurs conséquences, dans les vérités secondaires ou dérivées; pour les vérités historiques, c'est le témoignage d'hommes qui n'ont pas plus été trompés qu'ils ne veulent être trompeurs; pour les vérités révélées, c'est le témoignage apostolique pur et intact, tel qu'il s'est maintenu jusqu'à nous.

QUATRIÈME LEÇON

LES LIMITES, LES DROITS ET LES DEVOIRS DE LA RAISON.

Dans les vérités physiques et dans les données psychologiques, la raison s'arrête à la substance. — Dans les déductions rationnelles, elle ne rencontre point de terme assignable ; dans les inductions rationnelles, elle ne peut remonter au delà des deux principes de contradiction et de raison suffisante. — Dans l'histoire, elle a pour limite la fable. Deux manières de fausser l'histoire : la méthode *a priori* détermine à l'avance certaines périodes de l'humanité ; la méthode *a posteriori* dénature les données de la tradition. — Examen des systèmes de Fichte, de Schelling et de Hégel. — Dans les vérités, révélées, la raison s'arrête, non pas à la *connaissance*, mais à la *compréhension* du mystère. — Que faudrait-il pour que le mystère devînt compréhensible? Le rationalisme théologique, au douzième et au dix-neuvième siècle. Quoi qu'en dise M. Cousin, Abélard n'a pas été condamné parce qu'il avait « entrepris de transporter la raison dans l'autorité. » — La raison a le droit d'exiger un motif suffisant, avant d'admettre une vérité quelconque ; mais elle a le devoir d'accepter la vérité dès qu'elle l'a reconnue.

Messieurs,

Les limites, les droits et les devoirs de la raison se déduisent sans peine des principes que nous avons établis relativement à ses forces : ses limites, car en circonscrivant la sphère où se meut son activité, nous avons, par le fait même, restreint son domaine dans les bornes de son pouvoir ; ses droits, car ici vaut l'adage : *il n'y a de légitime que ce qui est possible*, et la raison ne saurait prétendre à ce qu'elle ne peut atteindre ; ses devoirs, car, si elle a droit à ce qu'elle peut, elle doit

également tout ce qu'elle peut ; c'est-à-dire qu'elle serait en défaut, si elle ne s'appliquait à connaître la vérité, partout où ses forces lui permettent de la découvrir.

Toutefois, Messieurs, la discussion que nous avons entreprise sur les forces de la raison ne nous dispense pas d'exposer, avec un peu de détails, ce que nous croyons être ses limites, ses droits et ses devoirs. Je commence par les limites.

Nous avons rangé les vérités qu'il est possible à l'homme de connaître, dans quatre catégories : les vérités physiques, les vérités rationnelles, les vérités historiques et les vérités révélées. Quelles sont donc les limites de la raison humaine dans chacun de ces ordres différents ?

La limite qu'elle rencontre dans les vérités physiques, c'est la substance. Non pas qu'elle ne puisse l'affirmer, mais elle ne saurait la connaître. Elle a un motif suffisant pour admettre qu'il existe des substances sous les objets physiques, que ces substances jouissent de certaines propriétés, et qu'elles ne laissent pas d'être en relation avec d'autres substances ; mais elle n'a aucun motif suffisant pour affirmer ce qu'est *en soi* la substance ; car elle n'en saisit actuellement que les phénomènes, et c'est à l'aide d'un jugement nécessaire qu'elle attribue ces phénomènes à une substance. Son pouvoir ne va pas au delà ; il ne s'étend pas à la substance elle-même, qui échappe à la perception sensible, et dont nul jugement n'a jamais pénétré la nature et l'essence. La substance est donc la borne mystérieuse, devant laquelle s'arrête la raison, dans l'ordre des vérités physiques.

Voyons maintenant quelle est l'étendue de son domaine dans les vérités rationnelles, et premièrement dans les données de conscience ou faits psychologiques. Là encore, elle vient heurter contre la substance. Le sens intime n'atteint que les modifications du *moi*, et la raison prononce, par un jugement nécessaire, que le *moi* est une substance modifiée. Mais ce moi-substance, quel est-il en soi? Aucune voix du dedans ne répond à cette question, et c'est en vain que, pour obtenir la lumière, on ferait appel aux décisions du jugement. Ainsi, l'éternelle barrière que la raison ne saurait franchir, dans les vérités d'expérience intérieure ou d'expérience extérieure, c'est la substance du *moi* et du *non-moi* physique.

Je passe aux vérités rationnelles proprement dites, aux premiers principes des sciences et à leurs conséquences prochaines ou éloignées. Quelle est la limite au-dessous, quelle est la limite au-dessus? La limite au-dessous, c'est-à-dire quand il s'agit de conséquences à tirer des principes, ne saurait être assignée ; car le nombre des vérités secondaires ou dérivées restera toujours indéfini. Mais il n'en est pas de même de la limite au-dessus. Si la raison peut indéfiniment descendre de déduction en déduction, elle n'a pas la puissance de monter par une série de causes indéfinies ; il lui faut un terme où elle se repose. Ce terme, quel est-il? Ce sont les deux principes de contradiction et de raison suffisante, que j'ai essayé longtemps, mais en vain, de réduire à un seul. Il m'est d'ailleurs impossible de partager l'avis de M. l'abbé Bautain qui, dans son excellente psychologie, établit trois principes suprêmes pour les vérités rationnelles : le principe de la substance, *il n'y a point de qualité sans substance ;* celui de causalité, *point*

d'effet sans cause; celui d'identité, *le même est le même.* N'est-il pas évident que les deux premiers axiomes se rangent sous le principe général de raison suffisante? Ainsi, Messieurs, dans toutes ses inductions rationnelles, l'esprit humain ne remontera pas au delà des deux principes que je viens de formuler ; quant à la série des déductions, elle n'a point de terme assignable; c'est-à-dire que, dans les vérités rationnelles, la limite au-dessous ne peut-être tracée, tandis que la limite au-dessus est marquée par le double principe de contradiction et de raison suffisante.

Des vérités rationnelles, nous arrivons aux vérités historiques, et nous nous demandons où se trouve, sur ce point, la limite de la raison humaine. Messieurs, les vérités historiques se transmettent par le témoignage ; d'autre part, le témoignage ne saurait porter que sur des faits, puisqu'eux seuls peuvent tomber sous les sens ; et, par conséquent, le domaine de l'histoire, ce sont les faits, comme sa limite est la fable. Or, il y a deux manières de construire la fable ; elle se forme *a priori*, quand on s'avise d'aller puiser les faits autre part que dans l'autorité du témoignage; *a posteriori*, quand on va contre le témoignage lui-même. De ces abus manifestes, sont sorties deux erreurs capitales ; je veux parler de la fausse philosophie de l'histoire et de la fausse critique de l'histoire. L'une détermine d'avance la marche des événements et les diverses époques de l'humanité ; puis elle prononce *a priori* que tel a dû être le développement, telles les phases nécessaires de chaque peuple : c'est la méthode de Fichte, de Schelling et de Hégel, en Allemagne, de Lerminier et de Michelet en France. L'autre, plus fourbe et plus dangereuse, dénature, ou mutile, ou néglige les documents

que la tradition lui transmet : c'est le procédé de Voltaire, de Schiller et de l'école du dix-huitième siècle. Il est trop évident qu'aucune de ces deux méthodes n'offre un motif suffisant d'affirmer la vérité historique, puisqu'en pareille matière le seul critérium est le témoignage authentique et valable ; l'une et l'autre aboutissent à la fable, limite de la raison humaine sur le terrain de l'histoire. La dernière, qui fausse impudemment les textes ou les *sollicite* avec un art hypocrite, ne pourra jamais, ce semble, aux yeux d'un honnête homme, devenir une théorie sérieuse. Plus spécieuse et plus raisonnée, la première, qui exagère singulièrement les forces de l'esprit, constitue chez nos contemporains le défaut capital de la philosophie de l'histoire ; il n'est donc pas inutile de s'y arrêter un instant.

La méthode *a priori* a pour père un Allemand, Fichte, dont le système philosophique devait naturellement enfanter cette erreur singulière. Pour Fichte, le *moi* est tout, le *moi* seul existe ; c'est quelque chose d'éternel et de créateur, qui tire de son propre fond tous les phénomènes, et dont l'humanité n'est que le développement progressif et nécessaire. Il est clair, dès lors, qu'une fois le *moi* connu, vous pouvez *a priori* déterminer la succession des faits. L'irrésistible nécessité, qui domine l'histoire, absout et justifie tous les actes du passé : c'est donc au philosophe qu'il appartient d'écrire les vraies annales des peuples et d'en fixer les époques fatales, en étudiant le *moi*. Fichte part de ces principes, pour diviser en cinq grandes périodes la vie de l'humanité : 1° C'est la domination de l'instinct sur la raison, l'âge de l'innocence inconsciente. 2° L'instinct fait place à l'autorité extérieure : c'est le temps des systèmes positifs, l'avènement du mal et du péché. 3° L'autorité extérieure est attaquée par les ma-

nifestations de la raison, qui apparaît dans le monde sous sa forme actuelle : c'est l'époque de l'indifférence à l'égard de toute vérité générale, c'est la licence qui ne connaît plus de limites ; c'est encore le règne du mal et du péché. 4° La raison prend conscience d'elle-même et tend à devenir savante : c'est le commencement de la perfection, terme suprême vers lequel s'achemine l'humanité. 5° L'humanité se façonne suivant l'empreinte idéale de la raison, et se constitue en corps homogène : c'est alors seulement que disparaît le mal. Telles sont, d'après Fichte, les cinq époques nécessaires que traverse notre race ; et chacune de ces phases n'est que le développement progressif du *moi* : le *moi*, sous la forme de l'instinct ; le *moi*, sous celle de l'autorité ; le *moi*, à l'état de lutte entre l'autorité et la raison ; le *moi*, en possession d'une raison imparfaite ; le *moi*, jouissant de sa complète et absolue raison.

De Fichte, nous arrivons à Schelling : le premier avait établi dans le *moi* la seule réalité ; le second la place dans l'*absolu*. Selon lui, l'histoire est le théâtre des développements nécessaires de l'*absolu* dans la science, dans l'art, dans l'État, etc.., progression continue, dans laquelle il faut voir une révélation permanente de Dieu, et qu'on doit partager en trois époques distinctes : celle de la fatalité, celle de la nature et celle de la Providence. Dans la première période, le principe dominant se montre comme un pouvoir impitoyable et inflexible ; c'est l'aveugle destin. Dans la deuxième, apparaît la nature avec ses plans et ses desseins, auxquels la volonté et la liberté de l'homme sont tenus de prêter leur concours. Dans la troisième, les œuvres de la fatalité et de la nature se révéleront à nous comme des œuvres providentielles : alors se

fera la fusion de tous les peuples en un seul, et les destinées de l'humanité seront remplies. Mais remarquez bien que, dans l'idée de Schelling, cette triple dénomination de fatalité, de nature et de Providence, cache un principe unique, l'*absolu*, toujours identique à lui-même sous les faces diverses par lesquelles il se manifeste. Il ne saurait non plus vous échapper que ces trois développements de l'*absolu* ressemblent fort aux cinq phases du *moi;* encore qu'ils aient chacun une manière distincte d'envisager le principe des choses, les systèmes de Fichte et de Schelling conservent entre eux d'étroites analogies : au fond, l'instinct et le destin, la nature et l'autorité, la raison et la Providence reproduisent les mêmes idées sous des noms différents.

Hégel a dépassé l'un et l'autre de ces deux philosophes. En tout et partout, il cherche l'unité et il ne la trouve que dans l'*idée*, dont le mouvement progressif engendre la logique, la nature et l'esprit. La logique, c'est l'*idée* qui se revêt de qualités abstraites ; la nature, c'est l'*idée* qui apparaît comme monde extérieur ; l'esprit, c'est l'*idée* se déployant, par périodes successives et nécessaires, à travers l'humanité, théâtre de l'histoire. Chacune de ces périodes, qui viennent fatalement en leur temps, et dont il est possible de fixer *a priori* le nombre et la succession, c'est un mouvement de l'*idée* qui se développe, ou, si l'on veut, de l'esprit humain manifestant l'*idée absolue*. Pendant la première époque, l'humanité semble absorbée par la nature, dont le culte, fétichisme grossier, marque les débuts de l'idée religieuse. Déjà néanmoins, l'homme tend à se dégager de cette maîtresse et à la dominer, tandis que Dieu demeure encore indéterminé dans sa forme. Dans la deuxième période, l'esprit humain

affirme de plus en plus son indépendance vis-à-vis du monde extérieur : c'est la religion de l'individualité intellectuelle. Avec la troisième époque, l'esprit achève de se dégager de la nature, sans toutefois se débarrasser du symbolisme qui lui dissimule à lui-même ses propres transformations. Enfin, le dernier terme de ce laborieux développement ne sera atteint que dans la quatrième période, qui est celle de la philosophie ou de l'*idée absolue*. Ainsi donc le fétichisme, l'anthropomorphisme, le symbolisme et la philosophie, voilà les quatre caractères principaux des époques historiques, et les divers degrés que parcourt l'esprit humain pour manifester Dieu tout entier.

Je vous le demande, Messieurs, trouvez-vous dans de pareilles rêveries le sérieux de l'histoire ? Et ces trois systèmes méritent-ils l'importance qu'on essaie de leur prêter ? Un rapide examen vous en montrera la fausseté. Voyons simplement s'ils concordent avec les faits. Est-il exact de dire que l'homme a commencé par le fétichisme ; que, réduit dans le principe à un instinct obscur et impersonnel, il n'ait pas su se distinguer de la nature ? Non, Messieurs ; car l'état sauvage n'est qu'une dégradation de l'état primitif ; si l'homme avait commencé par ces débuts misérables, il n'en serait jamais sorti, pas plus que les sauvages ne s'élèvent d'eux-mêmes à la civilisation. Les traditions de tous les peuples mentionnent à l'origine un état de perfection et de bonheur, qu'elles appellent l'âge d'or, suivi d'une lamentable déchéance. D'ailleurs, cette théorie panthéistique de l'histoire est en contradiction flagrante avec elle-même ; car il est certain que le panthéisme est la plus ancienne doctrine philosophique qui soit signalée dans l'Inde. Or, s'il est vrai que le fétichisme est la forme initiale du culte religieux, et que le

panthéisme, au contraire, en marque le progrès suprême, expliquez-nous pourquoi l'Inde a rencontré, du premier coup, l'idéal de la perfection ? Autre contradiction : d'après la théorie du développement progressif, le christianisme serait en progrès sur les religions antérieures. Or comment, d'après vous, peut-il en être ainsi, puisque aucune doctrine ne ne s'éloigne plus du panthéisme, que le *Credo* de l'Église. Loin de constater une marche en avant, il vous faudrait avouer une sorte de recul dans le mouvement de l'esprit humain.

En résumé, Messieurs, nous devons reconnaître que ni Fichte, ni Schelling, ni Hégel n'ont pu déterminer à *priori* ce qu'ils nomment les phases nécessaires de l'humanité. Les faits protestent contre des systèmes qui sont erronés sur tous les points : à leur point de départ, car l'homme n'a pas débuté par le fétichisme ; à leur milieu, car le christianisme, qui occupe le centre de l'histoire, au lieu de marquer une perfection plus grande, serait au-dessous du culte des Indiens ; à leur point d'arrivée, car le panthéisme, qu'ils donnent comme l'apogée du développement humain, se rencontre déjà dans les plus vieilles religions du monde.

Ce serait faire trop d'honneur à ces fables que de les discuter davantage ; et j'ai hâte de rechercher avec vous quelles peuvent être, dans le domaine des vérités révélées, les limites naturelles de la raison.

Je dis les limites naturelles de la raison, celles, par conséquent, que les lois constitutives de sa propre nature ne lui permettent pas de franchir. Mais, avant de marquer les bornes devant lesquelles l'esprit humain s'arrête, impuissant, sur le terrain de la révélation, il importe de déterminer le signe distinctif, le trait caracté-

ristique de la vérité révélée. On s'imaginerait volontiers qu'elle est, par son essence, au-dessus de notre faculté de connaître et de comprendre. C'est un tort manifeste: car la bonté de Dieu s'est plu parfois à nous communiquer certains dogmes, que l'homme aurait pu rigoureusement découvrir, par une voie plus pénible, sans doute, et moins sûre, mais à l'aide de ses seules lumières. Si, parmi les doctrines révélées, il en est qui, de leur nature, nous sont inaccessibles, et dépassent la portée de notre intelligence, il peut s'en trouver d'autres que la raison comprend et explique. Rien ne s'oppose, par exemple, à ce que toute la loi naturelle fasse l'objet d'une révélation divine. Le caractère spécial de la vérité révélée n'est donc pas d'être incompréhensible en soi. Pour que la raison ait le droit d'affirmer qu'une vérité vient de Dieu, il faut et il suffit qu'il conste du fait de la révélation ; nul n'a le droit d'exiger davantage, et cette règle fort simple est d'une incontestable sagesse. Car s'il est démontré, par l'autorité rigoureuse du témoignage, qu'une proposition, dite révélée, l'a été effectivement, serait-il loisible à un esprit sensé de ne pas l'admettre comme telle? Donc la démonstration historique du fait de la révélation constitue, pour les vérités de cette nature, le critérium même de la certitude. C'est aussi la voie naturelle qu'en pareille matière doit suivre la raison. Remonter au fait primitif de la manifestation divine, le discuter à son aise et sous sa responsabilité personnelle, le rejeter ou l'admettre, selon qu'elle le juge dénué de preuves suffisantes ou fondé sur des arguments solides; il n'y a rien là qui ne soit de son pouvoir et de sa compétence. Une fois, d'ailleurs, la vérité dûment constatée, elle devra l'accepter dans le sens même où elle l'a reconnue révélée, sans se permettre aucune interprétation équivoque et arbitraire. Ce

qui ne l'empêchera pas de tirer les conséquences qu'elle en peut légitimement déduire, de chercher le rapport que les propositions révélées peuvent avoir entre elles ou avec les vérités physiques, rationnelles et historiques, enfin d'ordonner en un corps de doctrines la synthèse de tous ces résultats. Aussi longtemps qu'elle restera dans un pareil rôle, elle ne sortira point de la sphère de son activité. Ainsi donc, le pouvoir de la raison, dans le domaine des doctrines révélées, se réduit à quatre chefs principaux : elle a le droit de les rechercher, de les développer, de les comparer, de les coordonner ; de voir si, effectivement, elles procèdent d'une source divine, de les suivre à travers leurs multiples conséquences, de les rapprocher des vérités du même ordre ou d'ordres différents, et de les réunir scientifiquement dans un tout harmonique.

Mais si tel est son pouvoir, à quelles bornes s'arrête-t-il? Messieurs, je n'hésite pas à répondre qu'il s'arrête au mystère, comme l'histoire à la fable, comme le raisonnement aux deux principes suprêmes de la pensée, comme l'expérience à la substance du *moi* et du *non-moi*. Qu'est-ce à dire? La raison n'aurait-elle aucune façon de connaître le mystère? Ce n'est point ce que je veux prétendre. Quand le mystère se présente devant elle sous la forme d'une proposition, elle peut saisir le sens de cette proposition qui, autrement, serait inintelligible ; or, le mystère n'est pas inintelligible, mais incompréhensible. Il y a là, Messieurs, une nuance, ou, pour mieux dire, une différence considérable qui ne saurait vous échapper. Une proposition est inintelligible, quand elle n'a pas de sens ; et les mystères ont du sens, puisqu'à chacun des termes qui les expriment répond une idée distincte. Le pouvoir de la raison ne s'arrête donc pas à la *connaissance*, mais à la *compréhension* du mystère.

Toutefois, vous me demanderez, Messieurs, ce que j'entends par là ; en un mot ce qu'il faudrait pour que le mystère devînt compréhensible. Il faudrait et il suffirait que les deux termes de la proposition où il est énoncé nous fussent nettement connus, et, de plus, que nous vissions avec la même clarté leur convenance réciproque. Ainsi, quand l'Église enseigne que Dieu est une seule nature en trois personnes, elle prononce un jugement sur le sens duquel personne ne s'est jamais mépris. Le mystère n'est pas dans l'énoncé de la phrase, qui exprime parfaitement la pensée de l'Église; mais il se cache sous les mots de *nature* et de *personnes*, choses voilées à nos regards comme tout ce qui touche à l'essence des êtres, idées profondes dont la portée philosophique et le rapport avec Dieu nous échappent. Est-il donc possible, me direz-vous, que Dieu veuille nous révéler des vérités sous la forme de propositions, où ni la convenance des termes, ni les termes eux-mêmes ne fournissent des idées parfaites, adéquates à leur objet? Oui, Messieurs, quand votre raison a constaté le fait de la révélation, comme elle procède pour les données de l'histoire, elle n'est pas admise à exiger davantage. Opposer à Dieu une fin de non-recevoir, sous prétexte qu'on a besoin de voir distinctement le lien qui unit les termes d'une proposition, ce serait, dans une matière qui relève du témoignage, commettre une folie et une absurdité manifestes. Autant vaudrait déclarer que Pékin n'est pas en Chine, parce qu'on n'a visité ni Pékin, ni la Chine. Que la raison soit juge du fait de la révélation, c'est son droit, et nul théologien ne songe à le lui contester; mais qu'elle prétende, du haut de son tribunal discuter la vérité elle-même qui lui vient d'une source supérieure, ce serait un rôle abusif et par trop extravagant. Bornée dans ses horizons, faible et de courte vue,

elle découvre à peine ce qui est à ses pieds, et elle aurait l'audace de s'égaler à la raison divine, qui seule a la compréhension parfaite de toutes choses?

Et pourtant, Messieurs, une pareille insolence que l'on croirait impossible, n'est pas inouïe dans l'histoire; elle porte un nom connu, c'est le rationalisme théologique. D'après ce système, pour admettre comme vraie une proposition que l'on dit révélée, il ne suffit pas de rechercher historiquement si Dieu l'a révélée; il faut, de plus, discuter avec soin le sujet et l'attribut, et finalement ne l'accepter qu'autant qu'ils se conviennent au regard de la raison, juge et arbitre suprême.

Le rationalisme théologique, tel que je viens de l'exposer, a été soutenu, au douzième siècle, avec un incontestable talent, par le fameux Abélard que réfuta saint Bernard; et, au dix-neuvième siècle, par un célèbre théologien d'Allemagne, Hermès, qui encourut, en 1835, une condamnation solennelle du pape Grégoire XVI. L'encyclique pontificale ne laisse aucun doute sur les idées du professeur de Munster et de Bonn, aux yeux duquel la raison était la norme unique et exclusive de la vérité révélée. Pour ce qui est de la doctrine du théologien français, M. Cousin ne sait pas ou ne veut pas la comprendre, quand il dit, dans son *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique :* « En théologie, il mit de côté la vieille école, qui exposait sans expliquer, et fonda ce qu'on appelle aujourd'hui le rationalisme. Abélard a essayé de se rendre compte de la seule chose que l'on pût étudier de son temps, la théologie; il a entrepris de transporter la raison dans l'autorité. » M. Cousin en impose étrangement à ses lecteurs, s'il s'imagine leur donner par là une idée exacte du rationalisme d'Abélard. Si l'auteur du *Sic et Non* s'était contenté d'expli-

quer les vérités révélées et de se rendre compte de la théologie, voire même « de transporter la raison dans l'autorité », il n'aurait point été rationaliste; il n'aurait pas agi autrement que bon nombre de Pères et de docteurs, dont un légitime succès avait couronné les efforts; il aurait fait ce que, peu d'années avant lui, saint Anselme avait tenté avec un rare bonheur. En quoi consiste donc le rationalisme d'Abélard? Saint Bernard nous l'apprend mieux que M. Cousin : *Quid magis contra fidem*, dit-il, en écrivant à Innocent II, au sujet de l'ancien disciple de Guillaume de Champeaux, *quam credere nolle quidquid ratione non possit attingere?* Avant d'incliner son esprit devant une proposition révélée, Abélard avait donc pour principe d'exiger la perception claire et distincte du rapport des deux termes. Et c'est en cela que consistait son erreur.

En effet, Messieurs, une pareille méthode est radicalement fausse, parce qu'elle est contraire aux lois constitutives de la raison humaine. Nous avons établi que, pour affirmer une vérité, il n'est besoin que d'un motif suffisant, et qu'en matière de dogmes révélés, le témoignage apostolique, revêtu des signes authentiques de la toute-puissance divine, offre à cet égard toutes les garanties désirables. Exiger, comme condition *sine qua non*, que la raison perçoive avec netteté la convenance des deux termes d'une proposition révélée, c'est ne pas tenir compte de son infirmité naturelle, et, dans des questions qui touchent d'ordinaire à la nature intime de Dieu, supposer à l'esprit de l'homme une clairvoyance que la Sagesse éternelle n'a pas voulu lui donner.

Après avoir tracé les forces et les limites de la raison, il nous est devenu facile de déterminer ses droits et ses

devoirs. L'homme manquerait la fin que le Créateur lui assigne, s'il ne faisait un bon emploi de son intelligence et de sa volonté; et, comme le propre de l'intelligence est de connaître la vérité, il n'atteindra sa destinée qu'autant qu'il aura soin de nourrir son esprit de cet aliment nécessaire. Mais, d'autre part, comment aurait-il le devoir de connaître la vérité, si du même coup il n'avait droit à tout ce que réclame une tâche aussi délicate? Or quel est ce droit? Je vous l'ai dit, Messieurs, c'est celui de reconnaître la vérité et de la distinguer de l'erreur. Et quand est-ce que la raison peut reconnaître la vérité et la distinguer de l'erreur? Quand elle a un motif suffisant de l'affirmer. Donc la raison a le droit d'exiger un motif suffisant pour admettre une vérité quelconque. Voilà, Messieurs, son droit clairement formulé, non pas tel qu'il est exagéré à plaisir par les Don Quichotte de la raison, ou défiguré dans certaines revues plus enflées de déclamation que de science, mais tel qu'il apparaît aux yeux de la saine philosophie. Ce motif suffisant pourra varier, suivant que la proposition soumise à l'examen appartient à l'ordre physique ou à l'ordre rationnel, au domaine de l'histoire ou à celui de la révélation divine. Ce sont des questions que nous avons tranchées dans nos cours précédents, et sur lesquelles, Messieurs, vous voudrez bien me dispenser de revenir.

Quant à la notion du devoir, vous savez, Messieurs, qu'elle est toujours corrélative à la notion du droit. Si, d'une part, nous avons droit d'exiger un motif suffisant pour admettre une vérité quelconque, Dieu, de son côté, est en droit d'exiger l'assentiment de notre esprit, aussitôt que cette vérité s'est fait clairement reconnaître; et nous ne saurions sans faillir au devoir, repousser la lumière qui a pénétré jusqu'à nous. Ces ex-

plications sont nettes et précises, et il faut, pour les méconnaître, tout l'aveuglement des passions ou l'entêtement du parti-pris; car ce n'est pas en vain qu'un impérieux besoin nous oblige à rechercher la vérité, et quand, longuement attendue, elle brille enfin avec le genre d'évidence qui convient à son ordre, comment pourrions-nous, sans violenter la nature, fermer à ses rayons les regards de notre âme?

CINQUIÈME LEÇON

LE RATIONALISME ET LA SOUVERAINETÉ ABSOLUE DE LA RAISON

En quoi consiste le rationalisme proprement dit ? — Soutenir que l'homme a inventé le langage, et même qu'il aurait pu découvrir par ses seules forces tout l'ensemble des vérités naturelles, ce n'est pas être rationaliste, dans le sens strict du mot. — L'essence du rationalisme est la négation implicite ou explicite de l'ordre surnaturel. — Comment établir l'existence de l'ordre surnaturel? — De la prétendue souveraineté de la raison, en face des vérités naturelles et des dogmes de la révélation. — Son droit se borne à ne rien accepter sans motif suffisant, et à exiger la preuve historique du fait de la révélation.

Messieurs,

La doctrine véritable de la raison, de ses forces et de ses limites, de ses droits et de ses devoirs, rencontre en face d'elle des adversaires dangereux par le nombre et par le talent. Exagérant à l'excès la puissance de l'esprit humain, ils ont à cœur de reculer ses limites au delà du point marqué par la nature, et de rétrécir le cercle de ses devoirs en même temps qu'ils élargissent la sphère de ses droits. C'est l'école rationaliste, dont le formulaire se résume dans cette triple affirmation : Souveraineté absolue de la raison, liberté illimitée de penser, indépendance pleine et entière de la philosophie.

D'abord, Messieurs, efforçons-nous d'acquérir du rationalisme une idée claire et distincte ; car il importe

extrêmement de ne pas confondre, sous ce nom générique, toutes les doctrines qui reconnaissent à la raison quelque puissance et quelque droit. Le rationalisme consiste-t-il à prétendre que l'homme aurait pu arriver à la parole, inventer le langage, sans l'aide d'aucun auxiliaire, d'aucun secours surnaturel, sans la révélation par exemple? La thèse de l'invention du langage, au moyen des seules forces humaines, me paraît insoutenable, mais ne constitue nullement l'erreur dont je veux vous entretenir. Je pense, pour ma part, qu'une si merveilleuse découverte n'est point le fait de l'homme, et qu'elle dépassait sa portée. Je ne crois pas non plus que Dieu ait révélé la parole au premier homme, après l'avoir créé; ce qui est l'avis de M. de Bonald. Embrassant une opinion mitoyenne, je me permets de rejeter à la fois l'invention de la parole comme impossible, et la révélation de la parole comme n'étant pas prouvée; et j'estime que l'homme a dû être créé parlant, de même qu'il a été créé pensant, raisonnant, agissant. C'est un don qui, comme tant d'autres, lui a été fait avec la vie. Je préfère cette opinion, parce qu'elle me semble plus simple, plus naturelle, plus conforme à l'idée que nous nous faisons de l'homme primitif, créé dans un état parfait et à l'âge de la pleine maturité. On a moins de peine à concevoir Adam sortant des mains de Dieu avec l'usage de la parole, qu'à le supposer quasi-muet pendant un certain temps, jusqu'à l'heure féconde où le Créateur lui mit sur les lèvres les signes de la pensée. Mais cette digression menace de m'entraîner en dehors de ma thèse : je voulais simplement constater qu'on peut nier la révélation de la parole et affirmer l'invention du langage, sans encourir le reproche de rationalisme.

Je vais plus loin, Messieurs ; car, dans une matière

aussi grave, il convient d'élargir, autant que possible, la sphère de notre liberté. On n'est pas non plus rationaliste, quand on soutient que l'homme, avec la parole et la raison, aurait pu arriver, sans le secours de la révélation, à un certain ensemble de vérités religieuses et morales sur Dieu, sur le bien, sur sa destinée, etc. Voilà une thèse que nul ne vous empêchera de débattre librement; et quiconque se décidera pour l'affirmative, ne sera jamais taxé de rationalisme. Ce n'est pas tout. Soutenez même, si vous le voulez, que, sans la révélation, l'homme doué de ses facultés ordinaires aurait pu parvenir à toutes les connaissances dont il a besoin pour atteindre sa fin *naturelle ;* que, par conséquent, il aurait eu, au fond de sa conscience, assez de lumières pour découvrir toute la religion et toute la loi *naturelles*, vous ne serez pas rationaliste dans le sens réprouvé par le dogme catholique. Assurément, une telle assertion contredirait l'expérience de tous les siècles, et les données les plus certaines de l'histoire ; car si vous observez tant soit peu la nature humaine, vous constaterez que ses recherches, isolées de la révélation, même sur les points essentiels, aboutissent à l'erreur. Mais, encore une fois, cette fausse opinion ne constitue pas le rationalisme, dans le sens propre et rigoureux du mot; et, aussi longtemps qu'on se borne à prétendre que la raison se suffit à elle-même, pour toutes les connaissances relatives à sa fin *naturelle*, on reste en dehors de cette école spéciale dont nous étudions les doctrines. Qu'est-ce, en effet, que la fin naturelle de l'homme? C'est le développement complet de ses facultés naturelles, ayant pour terme une félicité proportionnée à de pareils moyens. Si donc il vous plaît d'affirmer que l'homme, sans le secours d'en haut, est capable d'atteindre le parfait développement de ces

simples facultés et le bonheur qui leur correspond, certes, je le répète, vous avancez une proposition fausse, démentie par la voix de la conscience et le témoignage de l'histoire, mais vous ne serez pas rangé au nombre des rationalistes, tels que l'Église les comprend et les condamne.

Voyons maintenant, Messieurs, ce qu'est au fond le rationalisme, en quoi consiste son essence. Il est renfermé tout entier dans cette proposition fondamentale : « La raison seule, à l'exclusion de tout autre moyen, suffit pour assigner à l'homme sa fin. » Or, comme la raison naturelle ne saurait assigner à l'homme une fin surnaturelle, puisqu'il n'y aurait aucune proportion entre la fin et les moyens, il s'ensuit que le rationalisme nie implicitement ou explicitement la révélation, et, par voie de conséquence, tout l'ordre surnaturel. Et c'est précisément cette négation qui forme son essence et son caractère distinctif.

Ainsi toute la controverse, entre les rationalistes et nous, se réduit à ce point unique, qui est l'existence de l'ordre surnaturel en général, et, en particulier, d'une révélation surnaturelle faite par Dieu à l'homme, pour permettre aux enfants d'Adam d'arriver à une fin surnaturelle correspondante à ces moyens supérieurs. Car si nous démontrons qu'un tel ordre existe, il devient évident que la seule raison ne pourra suffire à nous acheminer vers nos destinées dernières.

Or, comment prouver l'existence d'un ordre surnaturel ? Tout d'abord, il est clair que, dans l'état présent de nos facultés, cet ordre, si de fait il existe, ne saurait tomber *immédiatement* sous nos sens ; car il n'y a pas la moindre proportion entre notre sens naturel et la perception immédiate d'une chose surnaturelle. Mais si l'ordre surnaturel ne peut être saisi *directement* et *en*

soi par le sens naturel, rien ne s'oppose à ce qu'il soit connu *indirectement* et *dans ses effets* par la raison, qui conclut naturellement des effets à la cause. La question se trouve donc ramenée à ce point précis : y a-t-il eu, dans l'histoire de l'humanité, certains effets, soit de l'ordre physique, soit de l'ordre intellectuel, soit de l'ordre moral, qui obligent la raison à proclamer l'existence d'un ordre surnaturel, où l'homme aurait été placé par la volonté positive de son Créateur ?

Je ne m'arrêterai pas, Messieurs, à établir, pièces en main, que l'histoire mentionne, avec une incontestable évidence, des effets physiques, intellectuels et moraux, d'où la raison doit nécessairement conclure à l'existence d'un ordre surnaturel, assigné à l'homme par son divin auteur. C'est l'objet de la démonstration chrétienne, telle que l'ont exposée sans réplique tous les apologistes de la foi, depuis les premiers Pères jusqu'à nous. Il me suffit d'avoir posé la question comme la philosophie demande qu'on la pose ; et, certes, si on avait soin de la définir toujours dans ces termes précis, on serait souvent dispensé de la prouver.

Le rationalisme a, du reste, senti son point vulnérable ; et, pour échapper à l'étreinte pressante de la logique, il oppose aux apologistes chrétiens une fin de non-recevoir, en se retranchant, dès l'ouverture de la lutte, dans une triple prétention. Il affirme la souveraineté absolue de la raison, la liberté illimitée de penser, et l'indépendance complète de la philosophie vis-à-vis des méthodes et des conclusions théologiques. Essayons de le suivre pas à pas dans ce mouvement tournant, par lequel il voudrait dérober sa défaite.

De quelle façon peut-on dire que la raison est souveraine ? La souveraineté est le droit d'exercer un pouvoir,

et le pouvoir de la raison se borne à reconnaître la vérité et à la distinguer de l'erreur, à affirmer ou à nier une proposition, suivant qu'il existe un motif suffisant pour l'admettre ou pour la rejeter. Donc la souveraineté de la raison consiste dans le droit de ne rien accepter sans motif suffisant. C'est toute la signification qu'il convient d'attribuer à ce mot trop fastueux. Car enfin, la raison prétendue souveraine ne saurait, pas plus que Dieu lui-même, changer l'erreur en vérité, faire que ce qui est vrai soit faux, que ce qui est faux soit vrai; et sa puissance, sous peine d'être en opposition avec les lois de la nature et de se montrer *déraisonnable*, ne peut s'étendre jusqu'à rejeter ce qu'elle trouve suffisamment motivé, ou jusqu'à recevoir ce qui n'est pas tel à ses yeux.

La raison, du moins, serait-elle souveraine contre la révélation, et dans quel sens? En ce sens qu'elle serait libre de ne pas croire au fait de la révélation, quand elle en a constaté l'existence? Évidemment non : car de quel droit repousserait-elle un fait qui lui paraît prouvé? Veut-on dire que, le fait de la révélation admis, elle pourrait refuser son assentiment à la doctrine qu'elle sait venir d'en haut? Mais par quel motif justifier cette conduite insensée, puisque nul critérium ne vaut celui de la véracité divine?

Ainsi, Messieurs, la raison est souveraine, en ce sens qu'elle a le droit de ne rien admettre sans motif suffisant : tout autre sens donné à sa souveraineté sort du domaine de la philosophie pour entrer dans la déclamation.

Peut-être m'objecterez-vous que, accorder à la raison le droit de ne rien admettre sans motif suffisant, c'est l'établir juge de la question de savoir si le motif est ou n'est pas réellement suffisant; car, qui décidera, si

ce n'est elle? Par conséquent, sa souveraineté ne consisterait pas seulement dans le droit de ne rien admettre sans motif, mais encore dans celui de juger de la suffisance ou de l'insuffisance même du motif. C'est vrai, Messieurs; je ne fais pas difficulté d'en convenir, et nous n'avons jamais voulu dire autre chose. Si sa faculté n'allait pas jusque-là, la raison jouirait d'une puissance illusoire et n'émettrait jamais ni une seule affirmation ni une seule négation. Pour qu'elle soit en mesure d'affirmer ou de nier, il faut sans nul doute qu'elle ait le droit de juger de la suffisance ou de l'insuffisance du motif; mais ce droit est-il absolu? En d'autres termes, la souveraineté que nous avons reconnue à la raison, est-elle une souveraineté absolue?

S'il en était ainsi, il y aurait lieu d'avouer que la raison, de même que tout pouvoir légitime, serait sans limites ni dépendance. Or, est-il vrai de dire que le droit de juger de la suffisance ou de l'insuffisance du motif constitue un pouvoir illimité et indépendant? Non, Messieurs, car nous avons vu que la raison rencontre de bonne heure des bornes mystérieuses, au delà desquelles elle reste aveugle et impuissante. Donc sa souveraineté a des limites; donc elle n'est pas absolue, restreinte qu'elle est dans le cercle étroit que la nature ne lui permet pas de franchir.

Ai-je besoin de vous apprendre, Messieurs, que, si le rationalisme s'efforce d'allonger outre mesure le sceptre de la raison, c'est dans le but mal déguisé de s'en faire une arme de guerre contre la parole de Dieu? On voudrait surtout qu'elle régnât en maîtresse dans cet ordre surnaturel, qui la domine de si haut. Je ne répéterai point ce que nous avons dit, il n'y a qu'un instant, et ce que vous avez retenu de mes leçons précédentes. Sur le terrain des dogmes révélés, moins que partout

ailleurs, la raison ne peut se déclarer souveraine. Une fois qu'elle a constaté le fait de la révélation par le témoignage de l'histoire, elle n'a plus le droit d'écouter ses caprices en discutant la vérité elle-même. Si elle se borne à rester raisonnable ; je vais plus loin, si elle tient à demeurer souveraine, même dans ces questions enveloppées de mystères, il faut qu'elle salue avec respect la parole sacrée dont elle a reconnu la source. Oui, Messieurs, c'est sa manière alors de se montrer souveraine; car la souveraineté est le droit d'exercer un pouvoir; et le pouvoir de la raison, vis-à-vis des dogmes de la foi, consiste à en établir l'origine, et non pas à émettre des doutes sur la véracité d'un Dieu qui sait le fond de toutes choses et ne veut tromper personne.

En résumé, Messieurs, on peut dire que la raison est souveraine en ce sens qu'elle a le droit d'exiger un motif suffisant, avant d'admettre une vérité quelconque; mais les limites que lui imposent les lois constitutives de la nature humaine, et qu'elle doit respecter sans prétendre à les franchir, ne permettent pas de la déclarer absolue dans l'exercice modeste de sa souveraineté.

SIXIÈME LEÇON

LE RATIONALISME ET LA LIBERTÉ ABSOLUE DE PENSER

Tout motif suffisant d'admettre une vérité est une limite pour la liberté de penser. — Du moins, la raison aurait-elle le droit de repousser comme insuffisant n'importe quel motif? — Non ; car la nature lui impose des règles, qu'elle ne saurait transgresser sans cesser d'être raisonnable. De l'évidence des premiers principes. — Le bon sens indique que, dans certaines matières, l'affirmation du genre humain doit l'emporter sur l'affirmation d'un penseur individuel. — Les faits de la révélation, dès qu'ils sont historiquement prouvés, marquent une barrière que la raison n'est pas libre de franchir. — Supériorité de l'enseignement religieux sur l'enseignement humain. — L'homme s'honore en respectant les limites que lui posent Dieu, l'humanité et la nature.

Messieurs,

Il nous reste à examiner les deux dernières prétentions du rationalisme : la liberté illimitée de penser et l'indépendance absolue de la philosophie. Nous n'aurons pas de peine à nous convaincre que cette double thèse est aussi peu fondée que celle de la souveraineté absolue de la raison.

La pensée est un acte quelconque de l'intelligence humaine ; c'est le terme générique qui sert à désigner toute opération intellectuelle, idée, jugement ou raisonnement. Mais nous avons vu que l'on ne saurait formuler aucune idée, sans juger si elle est réelle ou arbitraire ; d'autre part, le raisonnement n'est qu'un jugement redoublé ; par conséquent, la pensée de

l'homme se présente toujours, d'une manière ou de l'autre, sous l'aspect d'un jugement. Au fond, penser, c'est prononcer un jugement. De plus, comme tout jugement se réduit à affirmer ou à nier, il s'ensuit que la pensée revêt nécessairement la forme d'une affirmation ou d'une négation ; dès lors, penser revient à affirmer ou à nier. Si donc on soutient la liberté illimitée de penser, il faut admettre la liberté illimitée d'affirmer ou de nier. Je crois avoir posé nettement la question : essayons maintenant de la résoudre.

Ma thèse, Messieurs, est qu'il ne saurait y avoir liberté illimitée d'affirmer ou de nier, car ce serait la destruction radicale de toute vérité et de toute raison.

Pour affirmer ou pour nier raisonnablement, que faut-il ? Vous ne l'ignorez pas ; il faut un motif suffisant. Jusque-là, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'on vous présente un motif suffisant d'affirmer ou de nier, vous êtes libre, vous vous réservez, vous n'avez rien qui vous oblige à émettre un avis. Sitôt que le motif suffisant apparaît à vos yeux, vous cessez d'être libre, et vous avez le devoir de vous prononcer dans le sens du motif qui suffit à déterminer votre affirmation ou votre négation. Ces principes sont incontestables. Donc, il est faux de prétendre que votre liberté soit sans bornes : elle est limitée par la présence des motifs suffisants, que vous avez d'affirmer ou de nier, et dans le sens desquels la nature lui fait un devoir de diriger son exercice. Quoi de plus clair, Messieurs, et de plus rationnel ? Car enfin, si vous avez un motif suffisant d'affirmer l'existence de la ville de Rome, pensez-vous que, devant la nature et le bon sens, vous êtes libre de la nier ? Si un pareil motif se présente en faveur du fait de la révélation, serez-vous reçu à le rejeter ? Eh non !

sous peine de renier la raison elle-même, et d'aller, de gaité de cœur, dans l'abîme du scepticisme.

Soit, j'en conviens, me direz-vous ; si j'ai un motif suffisant d'affirmer ou de nier une proposition, je ne suis plus libre de me prononcer dans un sens contraire à ce motif. Pourtant, vous déplacez la question : il est toujours en mon pouvoir de rejeter le motif comme insuffisant et c'est ici que ma liberté devient illimitée. Sans doute, il ne m'est pas loisible de repousser une proposition que j'ai un motif suffisant d'admettre ; mais ce motif est-il ou n'est-il pas suffisant ? Il n'appartient qu'à moi d'en juger, et je me déclare parfaitement libre de me prononcer dans un sens ou dans l'autre.

Laissez-moi vous poser au préalable une petite question de bon sens. Un homme pourrait-il, au gré de son caprice, refuser sa créance à cette proposition : *deux fois deux font quatre*, sous prétexte que l'évidence immédiate et intuitive d'un pareil axiome n'est pas un motif suffisant d'en proclamer la valeur ? La nature, dit Pascal, empêche l'homme d'extravaguer à ce point. Et Pascal parle ici le langage du sens commun, qui ne permet guère de révoquer en doute certains motifs de crédibilité. Il paraîtrait néanmoins que le bon sens n'est pas toujours de mise auprès des philosophes ; et, tandis que l'école écossaise l'exalte par la bouche de Reid et de Dugald Stewart, les Allemands, Fichte surtout, professent un souverain mépris pour ce qu'ils appellent dédaigneusement l'*empirisme*. Cependant, Messieurs, la base dernière de la philosophie, c'est le bon sens qui n'est, au fond, que la nature raisonnable résistant à son propre suicide.

Mais entrons plus avant dans le vif de la question. Je soutiens que la liberté de penser rencontre, dans son déploiement, une triple limite : la raison, le sens

commun et la foi. Peut-être vous étonnerez-vous que j'appelle la raison une limite de la liberté de penser. Et pourtant rien n'est plus vrai. Car essaiera-t-on de prétendre que la raison ne connaît aucune loi naturelle à laquelle elle se doit d'obéir, sous peine de se dégrader à ses yeux ? Direz-vous qu'elle n'a pas reçu de la nature des règles, qui la dirigent au cours de son exercice ? Mais parler de lois et de règles, c'est parler de limites qu'on ne peut transgresser sans faillir. Donc la faculté de penser est limitée dans sa liberté, par des principes qu'elle ne s'est pas imposée à elle-même, et dont elle ne peut dès lors se dispenser elle-même. Vous les connaissez, Messieurs, et j'estime qu'il est inutile de vous les rappeler. Nous avons examiné ensemble à quelles conditions précises la raison doit se soumettre dans la recherche de la vérité, qu'il s'agisse du monde extérieur ou de l'ordre rationnel, des témoignages de l'histoire ou des doctrines de la révélation. Sans doute, quand un homme fait de ces règles et de ces lois des applications particulières, il est libre, mais sous sa responsabilité personnelle, devant Dieu qui le voit, et devant sa conscience qui sera son premier juge. Or, je ne parle pas ici de la liberté de penser au sens physique, ni de la raison qui s'affranchit follement de toute contrainte et de toute nécessité ; il n'est question que de la liberté de penser, au sens moral du mot ; et de ce point de vue, le seul qui mérite l'attention de la philosophie, je déclare que l'homme manque à son devoir, lorsque, dans son activité intellectuelle, il méconnaît les lois de sa raison, telles que l'expérience et le raisonnement nous les montrent. Que si vous voulez nier la légitimité, ou plutôt les bases profondes de l'expérience et du raisonnement, je ne tenterai pas de vous en donner la preuve ; car les axiomes sont indémontrables. C'est ici affaire

de bon sens et de bonne foi; et je répète, avec Pascal, que la nature empêche l'homme de tomber également dans le dogmatisme et dans le scepticisme absolus. Oui, certes, si vous révoquez en doute la valeur des premiers principes de la raison, vous me mettez dans l'impossibilité de vous rien démontrer; car, comment m'y prendrais-je pour vous prouver la moindre des choses? Tous les philosophes du monde n'établiront jamais, par un argument direct et rigoureux, la légitimité du critérium de l'évidence. Eh, mon Dieu! le motif est fort simple: est-ce que déjà il ne faudrait pas l'évidence pour voir le bien fondé d'un pareil raisonnement; puisque, sans cette lumière soudaine qui jaillit comme un éclair du fond de la conscience, aucun raisonnement ne laisse apparaître le signe certain de la vérité? S'ensuit-il que cette soumission préalable au critérium de l'évidence soit un pur acte de foi? Nullement: nous savons, de science positive, qu'il en est ainsi; nous constatons chaque jour que l'esprit ne peut faire autrement que de se rendre à l'évidence, et que l'évidence ne trompe pas. Qu'avons-nous besoin d'exiger davantage, et en quoi cette conviction est-elle moins scientifique que les autres? Concluons donc que la liberté de penser trouve une limite nécessaire dans les lois constitutives de la raison humaine, telles que nous les avons observées à l'aide de l'expérience et du raisonnement.

J'ajoute, en second lieu, que le sens commun de l'humanité lui pose également des bornes qu'elle ne pourra franchir. Nul doute que la raison d'un penseur individuel ne saurait prévaloir sur la raison commune, dans des matières qui sont à la portée, sinon de toutes les intelligences, au moins du plus grand nombre. La chose est évidente. Ce qui est à la portée du grand

nombre a dû être examiné souvent et par beaucoup de personnes; et, en pareil cas, une affirmation du genre humain a plus de valeur que le sentiment privé. Il est donc vrai d'assurer que la raison générale, appelée le sens commun, marque une limite à la raison particulière ou à la liberté du penseur. Du reste, Messieurs, vous avez de quoi répondre d'avance, avec moi, aux objections banales qu'un critique distrait ne manquera pas d'opposer à cette proposition. On vous dira qu'un penseur solitaire peut souvent découvrir une vérité contre laquelle le genre humain s'était insurgé jusqu'alors ; quelqu'un vous citera Copernic et Galilée, pour le mouvement de la terre, Newton pour l'attraction. Que celui-là veuille bien se reporter aux termes précis dans lesquels j'ai pris soin de circonscrire ma thèse. Ni le mouvement de la terre n'est visible, ni l'attraction n'est sensible ; or nous faisons des réserves formelles pour les vérités purement scientifiques, partage du petit nombre ; et quand nous déclarons la pensée générale supérieure à la pensée particulière, il ne s'agit à nos yeux que des vérités communes et ordinaires, de celles qui ne dépassent pas la portée de la majeure partie des hommes.

La troisième limite, Messieurs, que la liberté de penser rencontre dans son développement, ce sont les vérités de la foi, autour desquelles la controverse s'agite avec le plus de violence. Le rationalisme se résignerait encore à supporter le frein que les lois naturelles de la raison et les données du sens commun opposent à l'audace de sa pensée ; mais son orgueil refuse de subir le *veto* que la théologie prononce contre sa licence. Il y voit une intolérable tyrannie, alors qu'il devrait qualifier d'absurdes ses propres prétentions. Sur ce terrain, Messieurs, il importe de poser la question avec toute la netteté possible.

Je suppose, car je veux bien me tenir un instant dans la région des hypothèses, que Dieu ait fait connaître à la terre, par l'entremise d'un ou de plusieurs envoyés, une certaine doctrine pour laquelle il exigerait la croyance de tout le genre humain. Cette semence divine, il l'aurait confiée à quelques hommes, en leur donnant mission de la répandre avec le privilège de la garder pure et intacte. J'ai supposé, dis-je, ce double fait d'une doctrine révélée positivement par Dieu, et, grâce à un secours surnaturel, demeurée inaltérable au sein de l'humanité ; et, maintenant, je demande à tout penseur de bonne foi, à quiconque n'a pas perdu le dernier grain de bon sens : êtes-vous reçu à faire prévaloir votre parole humaine contre la parole divine? pouvez-vous, sans une sorte de folie transcendantale, opposer votre spéculation privée à la pensée de Dieu, manifestée par un organe infaillible? Et lorsque, dans le cours de vos négations ou de vos affirmations solitaires, vous vous trouverez en face d'une affirmation ou d'une négation divine, ne serez-vous pas forcé de reculer respectueusement et de vous incliner devant elle? Agir autrement, serait le comble de la déraison.

Eh bien! Messieurs, c'est là que nous en sommes avec le rationalisme. Il s'agit de savoir si l'hypothèse que je viens d'émettre est une réalité; si la religion chrétienne, que j'ai supposée révélée, l'est véritablement ; si les preuves, qui établissent le fait de la révélation, sont solides et irréfragables ; si le témoignage apostolique se fonde sur des arguments tels, qu'il offre à la foi les plus hautes garanties morales. Voilà toute la question, à l'examen de laquelle personne n'a le droit de se soustraire : elle vaut la peine qu'on l'étudie ; elle s'impose à la conscience avec une impérieuse autorité. Tout dépend de l'origine du christianisme ; car s'il est ce qu'affirme

l'Église, il forme de ses dogmes et de ses mystères une barrière inflexible que le libre penseur ne pourra dépasser, sans forcer du même coup la raison et le bon sens.

Mais, voici l'objection : les vérités de la raison ont, avec celles de la foi, une source commune ; les unes comme les autres viennent de Dieu ; cessez, par conséquent, de prétendre que celles-ci limitent celles-là.

Les vérités de la raison, non moins que les vérités de la foi, dites-vous, sont de source divine ; et, par conséquent, les unes valent bien les autres. Entendons-nous. Voulez-vous dire que les propositions de chaque raison particulière ont Dieu pour origine? Ce serait une étrange absurdité. Comment la raison de Bossuet niant et celle de Spinoza affirmant l'unité de substance formuleraient-elles des vérités également divines? Or, c'est là précisément la grande différence entre la raison d'un individu et la raison chrétienne. La première ne parle que par la bouche d'un seul homme, d'un seul philosophe ; c'est donc la raison de chaque libre penseur, en particulier, qu'il s'agit de mettre en parallèle avec la raison divine parlant par l'Église ; car, remarquez-le bien, il ne saurait être ici question de la raison humaine à l'état abstrait ou absolu ; nous n'avons pas affaire à cette abstraction vague et insaisissable, mais à chaque raison individuelle ; et c'est la liberté de penser de chaque raison individuelle que nous voulons limiter par l'enseignement religieux. Sans doute, quand il est prouvé que la raison particulière émet une vérité, il faut convenir que cette vérité doit avoir en Dieu sa source première ; mais de quelles garanties cette pauvre raison appuie-t-elle la vérité qu'elle énonce? D'une part, je suis en présence d'une affirmation sujette à l'erreur ; tandis que, de l'autre côté, je trouve devant moi un enseignement infaillible par privilège divin, et infini-

ment supérieur à la raison individuelle si changeante et si variable, qui, sur la même question et souvent par la même bouche, dira le oui et le non, niant le principe de causalité dans Hume, la notion du bien et du mal dans Hobbes, le passage du subjectif à l'objectif dans Kant, l'existence du *non-moi* dans Fichte, du relatif dans Schelling, du fini dans M. Cousin. Il est donc clair qu'une doctrine religieuse infaillible borne nécessairement le cours des spéculations privées de chaque penseur individuel ; et nous n'avions pas tort de soutenir que les vérités de la foi opposent à la liberté de penser une troisième limite, non moins infranchissable que les deux autres. Faut-il d'ailleurs s'étonner, Messieurs, que l'homme trouve un frein à sa propre pensée en Dieu, en lui-même, et dans l'humanité? Non, certainement; et, si M. Cousin s'est laissé dire quelque part qu'une des gloires de la raison humaine c'est de pouvoir se tromper, nous ne devons pas rougir d'être limités dans notre liberté intellectuelle par ces trois grandes puissances intellectuelles, qui sont : l'humanité, nous-mêmes et Dieu.

SEPTIÈME LEÇON

LE RATIONALISME ET L'INDÉPENDANCE COMPLÈTE DE LA PHILOSOPHIE

Que peut bien signifier le mot d'*indépendance*, appliqué à une science quelconque? — Il est vrai de dire que la philosophie est indépendante dans ses principes, sa méthode et son but final; mais il est faux de prétendre, avec les rationalistes, qu'elle peut opposer son affirmation à toute négation contradictoire d'où qu'elle vienne. — L'éclectisme et les variations de M. Cousin...

Messieurs,

Est-il loisible de prétendre que la philosophie jouit d'une indépendance complète? Et d'abord, que peut bien signifier ce mot *d'indépendance*, appliqué à une science quelconque? Est-ce à dire que chaque science a ses principes, sa méthode, sa fin particulière, par où elle se distingue et se différencie des autres? La philosophie, par exemple, constate et démontre ses données, au moyen de procédés qui ne sont pas ceux de la théologie; en ce sens, il faut lui reconnaître une juste indépendance; car elle relève de sa propre nature, qui est de constituer une science rationnelle, tandis que la théologie forme le corps des doctrines révélées. Donc, Messieurs, nous sommes forcés d'avouer qu'il y a, dans la philosophie, indépendance de principes, de méthode et de but final.

Il y a indépendance de principes; car elle tire les

siens de la raison, et non de la théologie; encore que cette science supérieure puisse répandre sur eux de plus vives clartés. Ainsi en est-il des deux principes suprêmes de la pensée, de la notion fondamentale du bien et du mal, des idées métaphysiques, etc., éléments essentiels que la philosophie puise dans son propre fonds, et que la théologie même est contrainte de lui emprunter, sous peine de se voir réduite à l'impuissance et à la stérilité la plus complète.

Il y a indépendance de méthode; car le procédé de la philosophie ressort de sa nature, de son essence, et des parties qui la composent. La démonstration rationnelle présente un caractère propre, complètement différent de la preuve théologique dans laquelle entre toujours l'élément de l'autorité positive. Le mode d'investigation n'est pas non plus le même dans l'une et l'autre science : en philosophie, au lieu de conclure la vérité de certains documents historiques, on l'appuie sur l'expérience et sur le raisonnement; tandis que la théologie établit les doctrines de la révélation d'après les textes de la Bible et les données traditionnelles.

Il y a indépendance de but final. La philosophie a pour but la connaissance de la vérité naturelle; la théologie s'occupe plus spécialement des vérités surnaturelles. Je dis *plus spécialement*, car celles de l'ordre naturel sont aussi de sa compétence, en tant qu'elles font partie du corps de doctrines renfermées dans l'Écriture et dans la Tradition.

Ainsi, Messieurs, on ne saurait nier que la philosophie jouisse de quelque indépendance. C'est, d'ailleurs, un privilège commun à toutes sortes de sciences, puisque chacune a son point de départ, sa voie et son point d'arrivée; et nul n'a le droit de leur prescrire une méthode étrangère à leur nature, des principes dont

elles n'ont que faire, une fin qui n'est pas la leur.

Toutefois, Messieurs, telle n'est pas l'indépendance réclamée par le rationalisme contemporain; car il est trop évident que la question, posée dans ces termes, serait par le fait même résolue d'avance, puisque personne ne conteste à la philosophie un domaine exclusif, et une sphère de compréhension qui lui soit propre. Mais l'indépendance absolue de la philosophie, dans le sens que lui donnent les rationalistes, voilà ce que nous n'admettrons jamais, et ce que nous sommes en mesure de contester hautement. En quoi donc la font-ils consister? Leur formule est celle-ci : la raison est en droit d'opposer son affirmation à toute négation contradictoire, de quelque part qu'elle lui vienne, *et vice versa*. Qu'est-ce à dire, Messieurs? Cela signifie que la raison particulière de chaque philosophe arrivant, dans ses conclusions, à une affirmation contraire, a le droit de passer outre, de n'en pas tenir compte, et de regarder ses propres idées comme vraies et légitimes, quelle que soit la vérité qu'elle repousse ou qu'elle nie par ce procédé. Prenons un exemple entre mille : Fichte part du principe arbitraire qu'*être* et *connaître* sont deux termes identiques, conduisant à l'existence exclusive du *moi* et à la négation de Dieu et du monde; il vous semblera que c'est un rêve bizarre, contredit par l'affirmation solennelle du genre humain et par les dogmes révélés; n'importe, le philosophe allemand pourra se retrancher derrière la belle indépendance de sa raison particulière, et, malgré le bon sens, magré l'Église, tenir pour une découverte ce qui n'est qu'une absurdité. Voulez-vous un autre nom moins éloigné de nous? Je vous citerai M. Cousin enseignant, dans le premier semestre de 1818, l'unité de substance, et formulant sa doctrine de la manière la plus claire et la plus absolue : « point de

substance, ou une seule » (1); vous lui opposerez les preuves du sens commun et toutes les autorités de la foi; mais il sait, lui, que sa raison jouit du privilège d'une parfaite indépendance, et, vous prenant en pitié, il continuera, tant qu'il lui plaira, de nier les substances finies.

Je ne puis m'empêcher, à propos de cet homme, de faire une petite digression vers l'école éclectique, dont il a vulgarisé parmi nous les variables doctrines. Gioberti ne craint pas d'appeler l'éclectisme l'*éteignoir de l'avenir;* et, certes, on a de la peine à ne pas partager son avis, quand on examine de près cette mosaïque spéculative, formée de bribes différentes et de fragments dépareillés. Il est inouï, Messieurs, dans l'histoire de la philosophie, qu'un fondateur de secte ou d'école ait aussi facilement changé d'opinions que l'a fait M. Cousin. Permettez-moi de placer sous vos yeux le tableau synoptique de ses fluctuations. Ce n'est pas, d'ailleurs, chose inutile; car l'école éclectique prétend toujours avoir un système unique, oubliant sans doute les paroles que l'illustre Jouffroy a mises en tête des ouvrages de Reid : « Voilà deux mille ans que la raison humaine est en travail de la philosophie, et elle n'est pas encore arrivée à un seul résultat convenu ou accepté. » Considérez quelques-unes des opinions successives de M. Cousin :

1er semestre de 1818 — (*Programme sur les vérités absolues*, publié en 1826). Unité de substance, et, par conséquent, panthéisme : « Point de substance ou une seule. » — « Substantialité et individualité sont des notions contradictoires. » — « Dieu est à la fois infini et fini... Si Dieu n'est pas tout, il n'est rien. » — Donc, doctrine de l'identité absolue.

(1) *Programme sur les vérités absolues*, 1826, p. 306.

En 1828. — Nécessité de la création. — Dualisme (*Introduction*, l. V.)

Le chef de l'éclectisme, pressé par les attaques du clergé, sentit le besoin de s'expliquer ; et, en 1833, parut une nouvelle édition des *Fragments*, où il repousse l'accusation de panthéisme. Il se sépare de Spinoza, mais il reconnaît encore la nécessité de la création : « Il n'y a pas plus de monde sans Dieu, que de Dieu sans monde. »

En 1838, troisième édition des *Fragments*, troisième préface, troisième palinodie. M. Cousin rejette absolument, et sans réserve, l'unité de substance et la nécessité de la création. Il retire le mot *nécessairement* pour le remplacer par *essentiellement* : « Dieu est essentiellement actif et créateur. »

En 1842, dans sa préface aux *Pensées* de Pascal, il retire la nécessité physique et la nécessité morale et se contente d'affirmer que la création est une convenance souveraine : « Créer est meilleur pour Dieu que de ne pas créer. »

Maintenant, Messieurs, que vous êtes suffisamment édifiés sur l'unité de doctrine de M. Cousin, et sur les variations que la raison humaine, aveuglée par l'orgueil de sa pleine indépendance, ne manque jamais de se permettre, il est temps de réfuter directement l'erreur qui nous occupe aujourd'hui.

Si la philosophie, comme nous sommes en droit de le prétendre, n'est pas complètement indépendante, de quoi donc dépend-elle? Elle dépend d'abord, Messieurs, des conditions dans lesquelles il a plu à Dieu de renfermer pour nous la connaissance de la vérité; et, en second lieu, des vérités déjà constatées, acceptées ou acquises par elle.

. . . . . .

. . . . . .

Cette leçon, qui était probablement la dernière de Rationalisme et Raison, *s'arrête inachevée, à l'endroit même où l'auteur allait démontrer sa thèse. Il eût été, sans doute, assez facile de la compléter, d'après les principe posés précédemment; nous avons préféré la laisser telle quelle. Cette brusque interruption est la preuve évidente que Mgr Freppel n'aurait pas manqué de revoir et de terminer son travail, s'il avait eu dessein de le livrer au public.*

(*Note de l'éditeur.*)

LETTRES

DE M. L'ABBÉ FREPPEL, PROFESSEUR D'HISTOIRE AU PETIT SÉMINAIRE DE STRASBOURG,

A M. BONNETTY, DIRECTEUR DES « ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. »

POUR LA DÉFENSE DES OPINIONS ET DE LA MÉTHODE DE M. L'ABBÉ MARET, PROFESSEUR DE DOMGE A LA SORBONNE.

Ces deux lettres, publiées dans les ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE (*nos de février, avril et mai* 1850), *ont eu assez de retentissement pour qu'on ne nous sache pas mauvais gré de les reproduire ici. Un grave débat « ouvert devant les esprits les plus distingués de la France et de l'étranger »* (1) *s'était élevé entre M. Bonnetty et M. l'abbé Maret. Le savant directeur des* ANNALES, *à force de poursuivre les orgueilleuses prétentions du rationalisme moderne, avait fini par glisser dans une erreur contraire. Son traditionalisme rigide trouvait matière à blâme, là où le professeur de Sorbonne, moins irréprochable en d'autres circonstances, n'accordait à la raison que des droits très légitimes. M. l'abbé Freppel, alors âgé de vingt-deux ans, et professeur d'histoire au Petit Séminaire de*

(1) *Annales de philosophie chrétienne*, n° de mai 1850, page 344.

Strasbourg, intervint tout à coup en faveur de M. Maret. C'était hardi pour un jeune homme de cet âge d'oser entrer en lutte, sur un terrain qui ne semblait pas le sien, avec un philosophe rompu aux procédés de la métaphysique. Mais comment résister à une si belle occasion de se battre! L'abbé Freppel prit bravement la fronde, et visa de son mieux. Il lança deux lettres, que les ANNALES *insérèrent en les criblant de notes; la troisième, dont nous n'avons plus que des fragments, ne fut pas publiée, sous prétexte que plusieurs questions posées par M. Bonnetty étaient demeurées sans réponse. En somme, c'était une victoire pour le prêtre d'Alsace, auquel le public ne ménagea point les applaudissements. Ce coup d'audace, qui aurait pu lui nuire, devint l'origine de sa gloire. L'abbé Maret, déjà puissant, lui en eut une reconnaissance qui allait tôt ou tard se traduire par des faveurs. Le bon M. Bonnetty lui-même, mettant sans doute au compte de la jeunesse certaines vivacités de langage, ne garda pas rancune à son antagoniste, auquel il écrivait, dès le* 11 *août* 1850 *: « Si nous sommes en désaccord sur quelques points philosophiques, rien, dans vos lettres ou vos articles, ne m'a jamais blessé. Vous n'êtes pas de ces personnes qui, sous prétexte de signaler des erreurs, disent de* GROSSES INJURES *aux autres. Malheureusement, il est de vos confrères qui ne font pas comme vous. Laissons-les. Ce sont des gens* MAL ÉLEVÉS. *» Et, en* 1874, *lorsqu'il se verra menacé des rigueurs du Saint-Office, il ne craindra pas de recourir à la « grande science » et à « l'impartialité » de l'évêque d'Angers.*

(NOTE DE L'ÉDITEUR.)

PREMIÈRE LETTRE A M. BONNETTY

Monsieur le directeur,

« Permettez-moi de vous présenter quelques observations relatives à votre dernier article intitulé : *Examen de quelques corrections faites à la théodicée de M. Maret.* J'ai suivi avec beaucoup d'intérêt la polémique que vous y avez engagée contre le professeur de dogme de la Sorbonne, et j'ai eu le vif regret de ne pas me trouver d'accord avec vous, sur bien des points de votre attaque. Ce n'est pas une *apologie complète* de M. Maret, que je prétends vous soumettre, mais simplement un résumé très court des idées qu'a fait naître en moi la lecture de votre article.

Oserai-je vous dire que j'ai cru trouver, dans votre travail, des traces nombreuses d'un *système*, qui, prenant le contrepied du rationalisme, se jette dans l'extrême opposé, et méconnaît les *droits légitimes de la raison*, afin d'en combattre les prétentions exagérées ? Ce système s'est reproduit sous bien des formes dans les ouvrages de Huet, de Lamennais et d'autres auteurs récents ; c'est le *supernaturalisme exclusif.*

« L'esprit humain, dites-vous, ne *conçoit* pas Dieu, ne » l'a pas *conçu*, ne saurait le *concevoir*..... Cette concep- » tion (connaissance *imparfaite* de Dieu) n'est pas dans » les forces *naturelles* de l'homme *isolé*... La raison hu-

» maine n'a pas le droit de *s'élever jusqu'à l'intuition de* » *Dieu*, jusqu'à la *conception* de l'unité, de l'*infinité* di- » vine (p. 378). Nous ne connaissons de Dieu que les » *notions qu'il a révélées* lui-même, que la tradition con- » serve, que l'Église enseigne... » (399). Je vous l'avoue franchement; je crois, sauf erreur, que vous refusez à la raison humaine le pouvoir et le droit de s'élever à l'idée de Dieu.

Car, selon vous, c'est là le *rationalisme*. Pour moi, je ne le pense pas. Le rationalisme déduit toutes ses connaissances théologiques des *principes constitutifs de la raison humaine*, à l'exclusion de toute révélation *positive ou surnaturelle*, qu'il déclare inutile et même impossible. Tous les systèmes religieux sont le produit de l'esprit humain, jamais il n'y a eu de révélation distincte de l'acte, par lequel Dieu donne l'*intelligence à tout homme venant en ce monde*. Voilà le rationalisme.

Cela posé, en voulant combattre le rationalisme dans M. Maret, vous me semblez poursuivre un fantôme, une chimère.

D'abord, que penser de ce raisonnement (p. 380) : les concepts se divisent en trois classes : les *concepts purs*, les *concepts empiriques*, les *concepts mixtes ;* donc les mots de *concept*, de *concevoir*, ne conviennent qu'à ces philosophes qui pensent que l'homme peut avoir de *Dieu un concept pur?* La conclusion aurait dû être, ce me semble, que le mot de *concevoir* peut être employé, à la fois, par ceux qui rangent l'idée de Dieu parmi les *concepts purs*, et par ceux qui n'y voient qu'un *concept mixte*. D'ailleurs, que le mot *concevoir* convienne à Hégel et à ses disciples pour exprimer une erreur, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse l'employer pour rendre une vérité. Qui ne sait, du reste, qu'il est reçu partout de dire que nous *concevons* l'idée de Dieu, mais que

nous ne le *comprenons* pas? La discussion me paraît, sur ce point, une pure logomachie.

Vous voyez le rationalisme dans la manière dont M. Maret fait arriver l'homme à l'*intuition des idées de Dieu, de l'infini, du vrai*, etc.

J'y vois tout au plus une théorie très modérée des *idées innées*, puisqu'il suppose *la raison fécondée par la parole*, mais nullement le rationalisme, puisqu'il appelle deux pages plus loin (p. 9) les révélations positives et historiques au secours de la raison défaillante.

L'auteur avait fondé la loi morale sur le *dictamen impérieux* de la conscience. Là-dessus vous triomphez : donc point de loi positive, point de prescription extérieure. Mais, de grâce, est-ce exclure la loi positive, les prescriptions extérieures, que d'avouer, quelques instants après, l'impossibilité où se trouve la raison humaine d'*établir tous les rapports qui lient l'homme à Dieu, au monde, à ses semblables, et le besoin qu'elle éprouve d'une révélation pour résoudre ces écrasantes questions qui la tourmentent* (p. 9 et 12)? Le rationalisme, dites-vous, ne demande pas, ne fait pas autre chose (p. 383). En vérité, ce serait fort heureux, et la question serait bientôt vidée. Mais de fait, c'est tout autre chose qu'il demande. Il prétend que la raison se *suffit* à elle-même, que la voix qui s'élève du fond de la conscience parle d'une manière *assez claire* et *assez uniforme*, pour exclure toute autre voix positive et surnaturelle. C'est là la question rationaliste. Aussi les écrivains, défenseurs de la révélation, n'arguaient-ils pas de l'absence de cette voix intérieure, mais de son insuffisance, et c'est ce que reconnaît l'auteur que vous attaquez.

Il est très habile, sans doute, de combattre un adversaire par ses propres armes, mais encore faut-il pouvoir les retourner contre lui. Or l'abbé Maret reproche au

rationalisme, et certes, à bon droit, de se placer dans la déplorable position des *philosophes avant le christianisme*, en rejetant le flambeau de la parole divine (p. 24). Est-ce bien repousser la lumière de la révélation, que de montrer le parfait accord des *données* véritables de la raison avec des vérités positives acceptées d'avance sans réserve et sans condition ? Ce n'est pas agir *comme si Dieu n'avait pas donné une parole au monde* (*Id.*), c'est confirmer, au contraire, cette parole par les déductions légitimes des principes constitutifs de notre nature raisonnable. *Ce n'est pas non plus faire de la philosophie pure* (*Id.*), car la révélation reste toujours la ligne normale de ces développements philosophiques ; on rejette tout ce qui en dévie, on ne marche qu'éclairé de ses rayons lumineux.

Passant à l'histoire de la théologie, telle que l'expose M. Maret, vous prétendez que l'auteur y donne gain de cause aux humanitaires, en établissant que la raison est elle-même *une révélation naturelle*, *et que les révélations successives*, *postérieures*, *ont été calquées sur la constitution humaine* (p. 28). Votre raisonnement se réduit, ce me semble, à celui-ci : M. Maret soutient que la raison est une *révélation naturelle;* or, les rationalistes émettent la même assertion, donc M. Maret *pose les principes du rationalisme*. Mais que penseriez-vous de l'argumentation suivante? Descartes met hors de doute la certitude de sa propre existence, vous êtes de son avis, donc vous êtes cartésien. Non, diriez-vous, il peut y avoir entre nous ce point de contact, mais il y a, en même temps, de nombreux points de divergence qui m'empêchent d'être cartésien. M. Maret vous répondra de même qu'il ne suffit pas de lui trouver une *vérité* commune avec les rationalistes pour le charger de *toutes leurs erreurs*. En disant que l'éternelle vérité se révèle à nous par les lumières de la raison,

on n'exclut point, par là, les révélations positives, surnaturelles, qu'il aura plu à Dieu de faire aux hommes dans le cours des âges. Pour encourir véritablement ce reproche, il aurait fallu soutenir, avec les rationalistes, que *toute* autre révélation que la révélation naturelle de la raison est ou inutile ou impossible. Or, je ne pense pas qu'il suffise, pour cela, d'avoir employé le terme impropre de *calquées*, qui ne signifie, évidemment, qu'une conformité, un parfait accord avec la nature humaine.

Vous critiquez l'expression de *germe naturel et inné de la raison*, ou plutôt l'idée renfermée dans cette expression ; vous ne remarquez sans doute pas que c'est saint Justin qui parle (p. 41) ; et partant, c'est sur le saint docteur que devrait retomber l'accusation de panthéisme et de rationalisme pur. Mais qui ne sait que ces locutions et d'autres semblables, employées par les Pères et les théologiens, excluent toute *identification de la raison humaine avec la substance divine* et indiquent simplement une *participation* à la vérité infinie dans la créature raisonnable ?

C'est cette *révélation primitive et naturelle* que vous regardez comme le *fond* de la thèse rationaliste ; vous y voyez tout le rationalisme, tout le naturalisme, tout le panthéisme. Assurément l'accusation est des plus graves, mais est-elle bien fondée ? N'y a-t-il pas un abîme entre ces deux propositions : *Dieu se manifeste à l'homme par les lumières de la raison ; Dieu ne se manifeste à l'homme que par les lumières de la raison ?* Ne remarquez-vous pas une énorme différence entre une théorie qui admet, d'une part, des vérités de conscience et de raison, et affirme, de l'autre, que, sans le secours divin de la révélation, *on ne fait pas un seul pas dans la carrière de la démonstration rationnelle qui ne soit marqué par quelque chute* (p. 89) ;

et une théorie qui rejette toute espèce de révélation positive, historique, parce que la *raison se suffit parfaitement à elle-même?* Et vous nous dites que vous voyez tout le rationalisme dans la première théorie ; mais que verrez-vous donc dans la dernière ?

Comment! quand on répète sur tous les tons que les vérités de raison, de conscience, ne sont nullement suffisantes pour résoudre une foule de questions, dont la solution intéresse vivement les destinées de l'homme, vous tirez, pour conclusion de cette doctrine : *donc plus besoin n'est de médiateur, ni du Christ, ni de son Église, ni de la tradition* (p. 387). Pensez-vous que la logique puisse s'accommoder d'une pareille argumentation?

Nous demanderons Dieu à l'âme humaine, avait dit l'auteur de la théodicée (p. 89). Vous ajoutez : *les rationalistes les plus décidés n'en demandent pas plus* (p. 487). Permettez : ils demandent beaucoup plus ; car, si leurs exigences n'allaient pas plus loin,, ils demanderaient uniquement ce qu'ont demandé *tous les philosophes et théologiens catholiques*, qui se sont efforcés d'*établir* l'existence de Dieu par des démonstrations rationnelles. Les rationalistes demandent Dieu à l'âme humaine, mais exclusivement, mais ils ne le demandent qu'à elle et ne consentent à l'accepter d'*aucune révélation extérieure et surnaturelle*. Pourrait-on être jamais reçu à identifier, à assimiler même ces deux manières de procéder?

Après cela, est-il besoin de vous dire qu'on est encore plus surpris de vous voir affirmer que M. l'abbé Maret donne, par là, gain de cause à ceux qui disent que l'*enseignement direct de Dieu* (par la raison) (p. 388) *leur suffit*, tandis qu'il dit précisément qu'il ne *leur suffit pas* (p. 89).

Vous lui supposez donc toujours l'erreur de croire

que l'homme puisse trouver, dans sa raison, *toutes* les vérités qu'il lui importe de savoir pour parvenir à sa fin dernière, tandis qu'il ne lui accorde que la faculté d'en connaître et d'en démontrer *quelques-unes* (p. 88) sans la révélation, comme les théologiens lui reconnaissent celle de pratiquer quelques *vertus* et d'éviter *quelques péchés* sans la grâce (1).

Quant à la prétendue difficulté d'assigner une *division* entre les vérités de *raison* et les autres vérités *théologiques*, elle n'existe pas, et M. Maret ne serait nullement en peine de vous distinguer les *vérités de raison qui découlent directement des principes mêmes de notre nature raisonnable*, d'avec les vérités révélées qui ne sauraient en être déduites, et qui, par conséquent, exigent un enseignement positif et surnaturel. Qu'est-ce qui l'empêche, par exemple, de ranger, parmi ces dernières, *toutes celles qui sont contenues dons l'Écriture et dans la tradition*, et au nombre des premières celles qu'une raison *ferme, éclairée, vertueuse* (p. 7) tire de soi par des déductions évidentes ?

Dans vos observations sur la définition du rationalisme, vous me semblez, d'abord, jouer sur les mots. Le rationalisme ne nie pas toute intervention de Dieu directe et immédiate, il est vrai ; mais M. Maret parlait d'une intervention de Dieu *distincte de l'acte créateur et conservateur* (p. 90) ; or, les rationalistes excluent, certainement, toute intervention de ce genre : je ne vois donc pas ce qu'il y aurait à reprendre dans la définition du rationalisme, donnée par M. Maret. Seriez-vous surpris si j'exprimais, à ce sujet, le désir d'en avoir de vous une bien précise et bien catégorique ?

Revenant alors sur cette assertion qui vous choque si

(1) Saint Thomas, *summa theologica*. 1ª 2ᵉ, q. 109, art. 2.

fort : la raison est une révélation véritable, mais *naturelle*, vous concluez de là : donc, c'est en vertu de sa nature que l'homme la possède, et vous ajoutez : *Que disent de plus les rationalistes* (p. 388) ? C'est vraiment incroyable d'avoir à apprendre ce que disent *de plus* les rationalistes, à M. Bonnetty, qui les a tant de fois si victorieusement réfutés. Ainsi donc, selon vous, ce qui nous séparerait *uniquement* des rationalistes, ce serait la proposition suivante : *En vertu de sa nature, l'homme possède la raison, qui est une véritable révélation, mais purement naturelle?* En vérité, avez-vous cru sérieusement nous donner là une notion exacte du rationalisme ?

Mais ce qui dépasse toute croyance, ce sont les conséquences mêmes que vous prétendez tirer des principes précédemment établis par M. Maret. En rangeant parmi les rationalistes *tous ceux qui rejettent une intervention de Dieu, distincte de l'acte créateur et conservateur* (p. 90), c'est-à-dire, ceux qui rejettent toute révélation positive et historique, M. Maret avait évidemment rendu cette idée : pour ne pas être rationaliste, *il faut* admettre une révélation positive, surnaturelle. Et vous lui faites dire (p. 389 des *Annales*) : pour ne pas être rationaliste, *il suffit* d'admettre l'intervention *naturelle* de Dieu. Peut-on reproduire moins fidèlement la doctrine d'un livre ? Je conçois à présent que vous recommandiez à l'appréciation sévère des professeurs de philosophie et de théologie les principes que vous entendez désigner, mais permettez-moi de vous dire que vous les chercheriez en vain dans l'ouvrage que vous attaquez.

Je m'aperçois, monsieur le rédacteur, que ma lettre a déjà dépassé de beaucoup l'étendue que je pensais lui donner ; mais la question me paraît *si grave et si pleine d'intérêt*, que je ne puis m'empêcher, avant de finir, de

vous faire encore quelques remarques sur certains textes de l'Évangile que vous invoquez à l'appui de votre critique, et sur les conséquences exagérées que vous tirez des principes de M. l'abbé Maret. Saint Jean, et non pas Jésus-Christ, (ce qui, du reste, ne diminue point la valeur du passage), dit dans son Évangile : « Jamais per-
» sonne n'a *vu* Dieu ; son Fils unique, qui est dans le
» sein du Père, nous l'a raconté lui-même » (p. 393). Qu'est-ce à dire? Saint Jean voulait-il faire entendre que personne n'avait *connu* Dieu avant Jésus-Christ ? Assurément non. Mais si les paroles de saint Jean n'excluent point la *connaissance* de Dieu qu'avaient les hommes avant Jésus-Christ, qu'est-ce qui vous autorise à exclure, par elles, l'idée de Dieu du fond de la conscience humaine ?

Avouez que ce texte ne prouve absolument rien sur cette matière. Celui de saint Paul, à mon avis, ne prouve pas davantage. Le grand apôtre fait ressortir ce qu'il y a d'imparfait dans la connaissance que nous avons de Dieu. M. Maret nous dit (p. 213) : que *lorsque nous voulons fixer les yeux de notre raison sur l'essence infinie, nous nous sentons pris comme d'un vertige, que nous entrevoyons, que nous pressentons cette grande existence.* Bien loin de trouver aucune contradiction entre ces deux enseignements, je vois dans le second une explication du premier. En disant que nous avons de Dieu une *conception pure, que nous voyons clairement sa manière d'être* (p. 200), (ce que Dieu n'est pas et ce qu'il est) (*Id.*), M. Maret, comme le contexte le prouve jusqu'à la dernière évidence, voulait parler d'une action dégagée de *tout ce qui implique une imperfection, de tout ce qui renferme une limite, une borne* (p. 202). Ainsi, en soutenant que Jésus-Christ nous a donné de Dieu une *idée pure*, une *notion claire et précise*, nous ne serions nullement en contra-

diction avec saint Paul, qui nous dit que nous ne voyons Dieu qu'*à travers un miroir*, *dans une énigme*.

Je retrouve, dans tous vos développements ultérieurs, cet effort continuel à mettre en opposition la connaissance naturelle de la vérité *par les lumières de la raison*, et la connaissance surnaturelle de la vérité par la *révélation positive*, comme si elles s'*excluaient* nécessairement. Mais toutes ces accusations ne prouvent nullement comment la révélation, l'Église, le Christ, disparaissent parce qu'on veut faire concevoir par l'intelligence le dogme accepté par la foi.

C'est avec un véritable plaisir, monsieur le directeur, que nous vous suivons dans les rudes combats que vous livrez au rationalisme moderne ; c'est un ennemi que vous poursuivez sans relâche, avec un talent et un zèle dignes de nos éloges. Mais nous ne pouvons nous défendre d'une certaine appréhension à cet égard. Ne serait-il pas possible que, par suite d'une réaction trop violente contre cette tendance actuelle de l'esprit humain, l'ardeur de la lutte vous entraînât jusqu'à refuser à la raison ses forces réelles et ses droits incontestables ? Et n'y aurait-il pas également un danger sérieux à présenter comme rationalisme ce qui ne l'est pas, et à confondre ainsi, dans un seul et même anathème, des opinions libres, des théories sujettes à discussion, avec des doctrines évidemment erronées et condamnées par l'Église ?

Telles sont, monsieur le rédacteur, les réflexions que j'avais à vous soumettre, je l'ai fait avec d'autant plus de confiance, que je savais que, loin de repousser la critique, votre esprit ferme et éclairé l'appelle de tous ses vœux, parce qu'il cherche, avant tout, la vérité.

Recevez, monsieur le directeur, l'assurance de ma considération la plus distinguée.

SECONDE LETTRE A M. BONNETY

Monsieur le directeur,

Deux voies, également faciles, s'offraient à moi pour vous suivre dans la *réponse* que vous avez faite à ma lettre. Je pouvais examiner, successivement, chacune de vos *notes* pour y reprendre ce qui m'aurait paru répréhensible ou faux. Cette marche eût peut-être été plus naturelle et mieux adaptée à votre réplique ; mais certainement la discussion n'y eût point gagné en ordre ni en clarté. J'ai donc préféré réduire notre controverse à un petit nombre de points bien arrêtés, autour desquels j'essaierai de grouper les observations que j'ai à vous soumettre.

La première question qui nous divise, Monsieur, c'est celle de l'emploi des termes. Là-dessus, vous posez une règle qui me semble inadmissible. « Il suffit, dites-» vous (p. 135), que les philosophes *panthéistes* se » soient emparés de l'expression *concevoir Dieu*, pour » que les théologiens, gardiens des dogmes et des mots » qui les expriment, doivent s'en abstenir » (n° de *février*, p. 135). Ainsi, vous admettriez que nous sommes obligés de répudier *toutes les expressions* dont il prendra fantaisie aux rationalistes d'abuser ? Mais vous nous forceriez de rejeter le mot *Dieu*, car il n'en est aucun dont les panthéistes se soient servis davantage pour

exprimer et formuler leur erreur. Avouez que c'est pousser un peu loin la condescendance envers eux, et que nous autres, que vous accusez de les favoriser, nous ne leur cédons pas le terrain si facilement et pour si peu de raison.

Il est vrai que vous ajoutez un argument tiré du sens *propre* du mot *conception*, qui implique une *formation intérieure* dans l'homme (p. 135). Mais pensez-vous donc que les idées se forment *hors de l'homme?* Qu'elles proviennent de l'enseignement extérieur, ou qu'elles surgissent du fond de notre nature raisonnable, c'est toujours en nous qu'elles se forment ; autrement, nous ne les aurions jamais. Or de ce que l'*idée de Dieu se forme en nous*, s'ensuit-il que *Dieu se forme dans le sein de l'homme?* Est-ce là une conséquence ? De ce que l'idée d'arbre et l'idée de plante se forment en nous, s'ensuit-il que les arbres et les plantes se forment en nous? Comment un philosophe n'a-t-il pas vu cela ?

D'ailleurs, Monsieur, il est faux de dire que le mot *conception*, dans son sens propre, implique une *formation* intérieure dans l'homme. C'est là une signification dérivée, empruntée à un dictionnaire de médecine ; mais voyons un peu l'acception primitive et propre de ce mot : *Concipere* veut dire *prendre*, *recevoir* (*capere*) *à la fois* (*cum*), c'est-à-dire *réunir, embrasser* les qualités qui constituent un mot, une idée, une chose. Voilà le sens à la fois le plus naturel et le plus général du mot *conception*. Si donc nous disons que nous *concevons Dieu* ou l'*idée de Dieu,* car c'est *tout un*, nous voulons faire entendre que nous *embrassons*, que nous *réunissons* en une seule et même notion toutes les propriétés essentielles de l'Être souverain. Ce sens est tellement naturel et commun, que l'on appelle, par exemple, un triangle carré, une chose *inconcevable ;* parce qu'il est impossible

de *comprendre*, de *réunir*, dans une seule et même notion, la qualité d'être une figure carrée et celle d'être en même temps une figure triangulaire.

Et vous voudriez nous faire bannir du langage philosophique cette expression si *juste* et si *claire*, sous le frivole prétexte que M. de Lamennais, M. Cousin et M. Saisset y *attachent une signification dangereuse et erronée?* Mais ne voyez-vous pas qu'en y allant de la sorte, vous nous mettrez dans l'impossibilité absolue d'énoncer nos idées; car je vous défie de vous servir d'un terme de philosophie dont on n'ait plus ou moins, de nos jours, dénaturé le sens; et tout d'abord, Monsieur, je vous engage à bien vous garder d'employer le mot *philosophie*, car vous conviendrez avec moi qu'on en fait journellement un abus étrange. Espérons, Monsieur, que vous ne reviendrez plus là-dessus et que vous nous passerez désormais les mots de *concept*, *conception*, *concevoir*, comme exprimant *clairement* notre idée et ne renfermant nullement *en soi* l'erreur d'autrui.

Vos concessions méticuleuses, à l'endroit des rationalistes, vous portent également à jeter l'anathème sur d'autres expressions non moins *innocentes*. Vous ne voulez pas qu'on attribue à l'esprit humain *une participation de la raison divine*, car, d'après vous, ce serait s'établir dans un état surnaturel. Pensez-vous que saint Thomas nous établissait dans un état surnaturel, quand il disait que *la lumière naturelle de la raison est une participation à la lumière divine* (*Pars prima*, qu. XII, art. XI, ad tertium)? Pourquoi préférez-vous rejeter cette expression, parce qu'elle est employée par M. Saisset, que de l'admettre parce que saint Thomas et les théologiens s'en servent? Vous qui êtes si fidèle à la tradition, tenez-vous en donc aux termes qu'elle *consacre*.

Si vous vous contentiez de dire que ces démonstrations sont *quelque peu hardies* et ne laissent pas que d'avoir besoin d'*interprétation*, vous diriez une chose très raisonnable, sur laquelle tous les théologiens seraient d'accord ; car enfin, Monsieur, vous devez savoir aussi bien que moi qu'il n'y a pas en philosophie une seule proposition qui puisse se passer de toute explication quelconque. Mais de transformer quelqu'un en rationaliste, en panthéiste, par cela seul qu'il avance une expression *sujette à divers sens*, c'est procéder, à mon avis, d'une manière fort légère dans une matière très grave. Je m'étonne, Monsieur, qu'en vous piquant d'une attention si scrupuleuse à suivre en tout point la *tradition*, vous n'ayez pas vu que votre accusation retombe sur les auteurs les plus estimés de l'antiquité catholique. Ainsi, trouvez-vous une expression assez forte pour blâmer le grand docteur, auquel je me plais toujours à vous ramener, puisque vous faites si bon marché des docteurs catholiques qui ont brillé dans nos écoles depuis 400 ans ? Saint Thomas ose répéter, jusqu'à satiété, *que la création est une émanation de la cause universelle* (*Pars prima*, qu. XLV, art. I). En ferez-vous un panthéiste? Il serait possible, en effet, que Spinoza eût puisé son panthéisme dans saint Thomas, comme le rationalisme moderne a puisé ses erreurs dans les cours de philosophie du clergé de France. Monsieur, y avez-vous pensé ?

N'attendez pas que je passse sous silence l'expression de *révélation naturelle* appliquée à la *raison* (p. 139), et j'espère vous satisfaire pleinement sur ce point. Vous admettez sans doute que la raison est d'origine divine, c'est-à-dire qu'elle vient de Dieu. Vous admettez encore que la vérité est d'origine divine, et qu'elle vient de Dieu, soit directement, soit indirectement.

Eh bien! Monsieur, ce que nous prétendons uniquement, c'est qu'*avec le secours de l'action sociale, par l'excitation de l'enseignement et de la parole*, la raison humaine, entrant en exercice, RETROUVE en soi, au moyen de la réflexion, et démontre, à l'aide du raisonnement, certaines vérités de l'ordre religieux et moral, qui lui ont été d'abord *proposées* par la foi.

Voilà qui est clair, évident. Et la *manifestation* de ces vérités de raison et de conscience, nous pouvons l'appeler *révélation;* car enfin, c'est une manifestation de vérités inconnues auparavant, *non pas absolument, mais en tant que découlant du fond de notre nature raisonnable.* Je dis *non pas absolument*, car ces mêmes vérités sont *supposées* connues par la révélation surnaturelle; seulement, ces vérités enseignées, communiquées par la révélation positive, la raison humaine les *retrouve* en soi comme *inhérentes à la nature*, comme conséquences nécessaires des principes qui la constituent.

Après cela, Monsieur, quand vous viendrez nous parler de tous les sens *mystiques*, que les *illuminés* de toute espèce ont donné au mot *révélation*, *appliqué à la raison*, vous saurez que vous ne nous effleurez pas même, puisque nous n'avons de commun avec eux qu'*un mot*, le mot *révélation*. A moins que vous ne poussiez encore la déférence envers les illuminés, jusqu'à leur sacrifier le mot *révélation*, comme vous avez cédé aux rationalistes le mot *conception*.

Je me résume. Nous pouvons appeler la *raison une révélation divine mais naturelle*, parce que Dieu, qui en est l'auteur, nous manifeste, comme *naturelles et nécessaires*, certaines vérités, que d'ailleurs il nous fait *découvrir* par la révélation positive et historique. Pesez bien ces dernières paroles, Monsieur, car vous me paraissez confondre, sans cesse, la *découverte* avec la

démonstration de la vérité, et cette confusion est une des causes de votre erreur ; je vais vous le prouver.

Autre chose est *découvrir* la vérité, autre chose la *démontrer* après qu'elle a été découverte. N'y a-t-il pas une énorme différence entre ces deux propositions ? et comment un philosophe ne l'a-t-il pas vue ? Il ne s'agissait pas d'*inventer*, de *découvrir* Dieu et ses perfections, l'âme humaine, sa nature, etc. Ouvrez, s'il vous plaît, la *Théodicée* de M. Maret (p. 105, 5e leçon). Qu'y trouvez-vous dès le début ? « Aujourd'hui, nous nous demande-» rons si Dieu peut être *démontré par la raison.* » Mais puisque vous avez lu la *Théodicée* de M. l'abbé Maret, pourquoi voudriez-vous nous laisser accroire que vous ne l'avez pas lue ? A quoi bon nous faire dire (p. 139) que *nous avons découvert ou inventé la morale que nous enseignons*, tandis que nous disons précisément le contraire ? Non, Monsieur, nous n'avons ni découvert, ni inventé la morale que nous enseignons ; nous vous le disons hautement, *c'est du Christianisme que nous la tenons ;* mais cette morale que nous tenons du Christianisme, nous la démontrons, en partie, par les lumières de la raison. Et vous appelez cela *inventer*, *découvrir* la morale ? Et vous m'objectez, qu'en Chine ou en Océanie, j'adorerais Bouddha ou le fétiche ? Et vous me défiez d'y répondre ? Et vous ne voyez pas que vous n'êtes pas même dans la question ? Vous êtes philosophe et vous ne voyez pas cela ?

Ainsi, Monsieur, il est bien entendu que tous les arguments que vous pourriez entasser pour démontrer l'impuissance de la raison à *découvrir* les vérités naturelles, quand elle est abandonnée à elle-même et privée de tout enseignement extérieur et positif, ne sauraient nous atteindre en aucune façon, puisque vous ne feriez qu'établir là une vérité, selon nous, incontestable.

Ne perdez pas de vue, je ne saurais assez vous le répéter, le terrain sur lequel nous nous plaçons pour *reconnaître et constater* les vérités de raison et de conscience. Afin de couper court à tout malentendu, afin de dégager entièrement la question et de détacher aussi nettement que possible le point en litige, je vais retracer de nouveau brièvement la position que nous avons prise. Nous nous arrêtons à l'homme *social*, non pas à l'homme *isolé*, *mais à l'homme en rapport avec la société humaine et chrétienne*, *possédant les idées*, *se servant du langage;* et à cette conscience chrétienne, à cette raison déjà éclairée par le Christianisme, nous demandons, si après avoir REÇU de la révélation extérieure et positive certaines vérités de l'ordre religieux et moral, elle ne parvient pas, par la réflexion et par le raisonnement, à les RETROUVER *en soi* comme naturelles et à les démontrer. Voilà la question. Ne nous parlez donc plus des enfants, des Indiens, des Chinois, car vous nous feriez accroire que vous ne comprenez pas, quand nous parlons clairement.

Attaquez, si vous le voulez, nos *démonstrations rationnelles* de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, etc. ; essayez de ruiner la distinction naturelle du bien et du mal, la sanction de la loi morale, etc. Nous vous promettons de vous répondre. Il est vrai que vous avez déjà mis à notre adresse, dans la bouche des rationalistes, certains arguments que vous regardez comme irréfragables. Voyons un peu si la logique vous force de donner ainsi la main à nos ennemis.

Nous disons aux rationalistes : cet ensemble de vérités naturelles que la raison n'a pas *découvertes*, mais qu'elle *re-trouve* en soi *comme nécessaires* par la réflexion, et qu'elle démontre par le raisonnement, après qu'elle les a *reçues de l'enseignement positif et extérieur*, *ne*

suffit pas à l'homme pour le faire arriver à sa fin dernière. Les rationalistes prétendent, au contraire, qu'il *suffit*. Qui des deux a raison? Selon vous, Monsieur, les *faits* et la *logique* donnent raison aux rationalistes.

Examinons de près ce double argument.

Les *faits*. Monsieur? C'est des faits que vous argumentez? C'est là ce que vous préférez à nos syllogismes? Eh. quoi? parce que le rationalisme, *fils du protestantisme et non pas de la philosophie catholique*, a prévalu dans beaucoup d'esprits, parce que la grande hérésie religieuse du seizième siècle et la grande hérésie philosophique du dix-huitième siècle ont fait sortir la société moderne des voies larges et sûres de la civilisation chrétienne, parce que de prétendus philosophes ont abusé de la Raison, comme Luther et Calvin ont abusé de la Bible, êtes-vous reçu à conclure de là qu'ils ont raison contre nous et que nous-mêmes nous leur avons mis les armes à la main?

Voyez un peu : si de ce qu'au seizième siècle le Protestantisme *a prévalu dans un grand nombre d'esprits, a détruit en partie le Christianisme et menace encore aujourd'hui, par ses conséquences, de détruire la société même*, je venais conclure contre le catholicisme que les faits ont donné raison au protestantisme, que diriez-vous? Et pourtant ce mauvais raisonnement, c'est le vôtre. Comment un philosophe n'a-t-il pas vu cela?

Mais peut-être serez-vous plus heureux sur le terrain de la *logique* que sur celui de l'histoire?

Vous nous croyez donc bien embarrassés, Monsieur, de répondre aux rationalistes qui prétendent que la raison *leur suffit* pour les faire parvenir à leur fin dernière. Eh bien! Monsieur, vous allez voir que rien ne nous est plus facile, et que nous ne sommes pas le moins du monde en peine de cette prétendue difficulté sur

laquelle vous revenez si souvent. Je m'adresse donc au rationaliste, qui admet avec nous les *vérités naturelles*, mais qui s'arrête au seuil de la révélation, et je lui dis : vous admettez l'existence de Dieu au nombre de ces vérités de raison que vous proclamez suffisantes. — Si vous admettez l'existence de Dieu, vous êtes forcé d'admettre que sa volonté vous oblige dès qu'elle vous est connue ; cela est mathématique. — Eh bien ! ce Dieu dont vous admettez l'existence, dont vous reconnaissez que la volonté vous oblige, dès qu'elle vous est connue, ce Dieu vous a manifesté sa volonté *par le Christ*, donc votre raison ne vous suffit pas. — Et alors, Monsieur, je lui prouverai que Dieu nous a parlé par le Christ ; et vous, catholique, vous avouerez que cette démonstration n'est pas difficile. Cette méthode vous plaît-elle, Monsieur ? Et qu'avez-vous à y redire ?

Voyez-vous avec quelle facilité nous conduisons l'homme à *la foi par la raison ?* Prétendrez-vous encore que nous ne pouvons pas prouver aux rationalistes, que la raison ne leur suffit pas pour les faire parvenir à leur fin dernière ? Mais j'allais oublier que vous y voyez un *manque de respect à l'égard de Dieu.* Ferions-nous donc injure à Dieu en soutenant que son *enseignement direct*, sur le Sinaï, ne nous suffit plus depuis la venue du Christ ? Pourquoi serait-ce plutôt lui manquer de respect que de dire : Dieu ne se contente pas de nous éclairer *par les lumières de la raison qu'il nous a donnée*, il a encore daigné nous instruire par son Fils adorable ? Vous l'appellerez un supplément, un complément, peu importe. Toujours sera-t-il que Dieu, en nous donnant la révélation chrétienne, n'a pas voulu que la *révélation naturelle* fût suffisante pour conduire l'homme à sa fin. C'est là un fait ; en pareille matière, tout ne dépend-il pas de la volonté de Dieu ? Et c'est ce que nous enseignons.

En vérité, Monsieur, vous qui nous engagez à diverses reprises à sortir de nos écoles pour voir ce qui se passe dans la rue, oserai-je vous prier un peu de rentrer dans nos écoles pour voir ce qui s'y passe? Vous verriez à coup sûr, un peu plus clairement, pourquoi nous *séparons la philosophie de la théologie*, car c'est là pour vous un nouveau sujet de récriminations.

» Depuis quatre cents ans, dites-vous, et en ce moment même, on enseigne dans les cours de philosophie catholique que, *sans théologie*, c'est-à-dire *sans révélation*, sans tradition, on peut trouver Dieu, l'homme, ses devoirs, etc. (p. 138). — La morale philosophique enseignée pendant quatre cents ans dans l'Université catholique de France, à tous les laïques, a ruiné la morale chrétienne. » (*id.*)

Sans doute, Monsieur, avant de lancer contre le clergé de France ces graves accusations, vous avez dû bien peser vos raisons et examiner attentivement vos preuves : autrement, nous serions en droit d'y voir un acte de témérité inqualifiable. Mais certainement, et nous aimons à croire et nous sommes convaincus même que le zèle pour la religion est votre unique guide, et que vous pensez sérieusement rendre par là un service à l'Église; nous vous en remercions volontiers, mais nous vous déclarons en même temps que vous êtes dans une grave erreur, et vous me permettrez de vous le prouver.

D'abord, Monsieur, entendons-nous bien sur le sens de votre attaque. Voulez-vous dire qu'on enseigne dans les cours de philosophie catholique *que sans l'action sociale, sans l'excitation de l'enseignement et de la parole*, on peut *trouver* Dieu, l'homme, ses devoirs, etc., avant d'en avoir eu la moindre *connaissance préalable par la tradition?* En ce cas-là, vous calomniez l'enseignement philosophique de nos écoles, et je vous défie de trouver

une pareille proposition émise et soutenue dans les livres ou cahiers de philosophie en usage dans nos cours ; et si vous la trouviez quelque part, ce que je ne saurais croire, je vous déclare franchement que je ne me chargerais pas de la défendre.

Ou bien voulez-vous nous faire dire que, sans la *révélation chrétienne*, c'est-à-dire sans la *théologie* proprement dite, l'homme aurait pu arriver à une connaissance de Dieu aussi complète que le comportent nos facultés dans leur état présent? Alors, ouvrez, je vous prie, la *Théodicée* de M. Maret (5e leçon, p. 107), qui ne doit pas vous être suspecte sur ce point, puisque vous y voyez le rationalisme à chaque pas, et vous y lirez la proposition contraire énoncée dans les *termes mêmes dont je viens de me servir*. La question ainsi dégagée de toutes les significations erronées qu'on pourrait y attacher, je vais vous indiquer l'unique sens dans lequel il vous est permis de la poser. Vous voyez, Monsieur, que je cherche, avant tout, à éviter les équivoques.

Ainsi donc, nous ne *découvrons* pas, surtout nous n'*inventons* pas, nous *acceptons* de la société chrétienne, au milieu de laquelle nous vivons, *les notions qu'elle nous transmet* sur Dieu, l'homme, ses devoirs, etc. ; et nous constatons, en réfléchissant sur notre nature raisonnable, *que plusieurs de ces vérités sont reconnues par la raison comme naturelles et nécessaires*, et ces vérités, *reçues* du dehors, mais *reconnues* par la raison comme naturelles et nécessaires, nous les *démontrons* par des principes, et suivant des règles propres à notre nature raisonnable.

Voilà, Monsieur, l'enseignement des cours de philosophie catholique ; si vous n'en étiez pas suffisamment convaincu, je vous prierais de consulter les savants auteurs qui sont suivis dans nos écoles. Et maintenant,

Monsieur, que la question est clairement posée, si vous continuez à prétendre que notre méthode n'est pas légitime, nous vous prions d'attaquer et de *ruiner*, pièce par pièce, tous les *démonstrations* rationnelles par lesquelles nous établissons l'existence de Dieu, ses infinies perfections, la spiritualité de l'âme, etc., etc. Nous vous attendons là.

Vous voyez donc, Monsieur, dans quel sens nous séparons la philosophie de la théologie ; voudriez-vous nous dire aussi clairement dans quel sens vous entendez mettre la *théologie dans la philosophie ?* Est-ce la logique que vous songez à établir par la révélation, les règles d'Aristote par les textes de l'Écriture ? Serait-ce l'analyse des facultés de l'âme que vous chercheriez dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ou bien les notions abstraites de la métaphysique genérale ? Essaieriez-vous peut-être de prouver aux athées l'existence de Dieu par la parole de Dieu ? Voulez-vous vous engager dans ce cercle vicieux ? Je vous y attends. Croyez-moi, Monsieur, laissez la philosophie *séparée* de la théologie ; *suivez avec nous la tradition*, écoutez la voix des Pères, des docteurs, de tous les théologiens catholiques qui ont toujours enseigné que la *raison conduit l'homme à la foi*, que la philosophie est une *introduction à la théologie*, et ne confondez pas l'une avec l'autre ; gardez-vous bien de *ruiner la raison*, vous ruineriez du même coup la révélation. Or, c'est là, Monsieur, précisément ce que vous faites ; c'est mon dernier point.

« La raison, selon vous, est dans l'homme : 1° la fa-
» culté *innée*, *naturelle* de *connaître* et de comprendre
» plus ou moins ce qu'on enseigne. Elle est : 2° le résul-
» tat de l'enseignement qu'il a reçu (p. 147). » — Du moment que vous donnez une définition, Monsieur, je suis en droit de la regarder comme *complète*, car je ne puis

vous prêter l'intention de vouloir violer la première règle d'une discussion. Eh bien ! Monsieur, je prétends que votre définition ruine complètement la raison et consacre le fatalisme le plus absolu. Je m'explique. Je suppose un homme doué de la raison telle que vous l'entendez, en présence de deux enseignements contradictoires. Que fera-t-il ? Il *connaît*, il *comprend* l'un et l'autre, et c'est toute la capacité que vous lui accordez. Il ne peut pas juger entre les deux, il ne saurait discerner la vérité de l'erreur, puisque vous ne lui accordez que la *faculté de connaître et de comprendre*. Il se jettera à l'aveugle, à l'aventure, fatalement dans l'une ou dans l'autre de ces deux voies.

Monsieur, est-ce clair ? est-ce évident ? et comment un philosophe n'a-t-il pas vu cela ? Direz-vous que vous avez supposé cette faculté de *discernement*, cette puissance *de juger* entre le vrai et le faux ? Alors pourquoi définir, si vous voulez sous-entendre ce qui est *essentiel ?* Mais non, c'est bien là le fond de votre théorie ; vous y êtes logiquement amené ; je ne puis vous supposer une pareille méprise.

Voilà donc, Monsieur, où vous conduit finalement votre système de *traditionalisme* étroit, exclusif, exagéré. Espérons que vous apercevrez les dangers de la voie où vous vous êtes engagé, et qu'au lieu de ruiner la *raison*, vous viendrez défendre avec nous la raison et la tradition.

Oserai-je vous prier, pour cette dernière raison, de ne plus intituler notre polémique : *philosophie personnelle et philosophie traditionnelle mises en présence ?* Car votre titre ferait croire que nous nous plaçons complètement en *dehors de la tradition*, et ma deuxième réflexion a dû vous convaincre suffisamment du contraire. C'est donc un débat engagé entre la tradition exclu-

sive d'un côté, et la raison et la tradition unies de l'autre.

Je regrette, Monsieur, que vous ayez pu voir un défaut d'*impartialité* dans le silence que je garde sur les corrections que M. Maret a faites à son livre. Je n'ai pas plus d'intérêt à être juste envers lui qu'envers vous, et je ne pense pas que son *excellent* ouvrage puisse perdre le moins du monde à la critique que je ferais de l'une ou de l'autre de ses expressions, surtout après que le savant auteur en a retiré ou rectifié quelques-unes.

Agréez, Monsieur le directeur, l'assurance de ma parfaite considération et de mes sentiments respectueux.

L'abbé E. Freppel,
Professeur d'Histoire au Petit-Séminaire de Strasbourg.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR. V

COMMODIEN, ARNOBE ET LACTANCE

COURS D'ÉLOQUENCE SACRÉE FAIT A LA SORBONNE ANNÉE 1868-1869

PREMIÈRE LEÇON

COMMODIEN

Avec Commodien, Arnobe et Lactance, l'apologie chrétienne change de caractère. Moins pressée de combattre, elle s'exerce à la poésie. — Rapports de l'Église et de l'État au troisième siècle. — L'édit de Gallien rend aux fidèles leurs biens confisqués, et l'Église reconnaît volontiers, en matière civile, la compétence des tribunaux laïques. — Tactique de Commodien : il attaque au lieu de rester sur la défensive. — Caractère de sa personne et de ses écrits. — Ses *Instructions contre les dieux des nations* s'adressent aux païens et aux juifs : il rachète les défauts d'une critique mal éclairée, par des exhortations morales qui rappellent le genre de Tertullien et de saint Cyprien. — Ses *Instructions* et son *Poème apologétique* comparés aux livres sibyllins. — Ses acrostiches annoncent la décadence. — Il versifie sans tenir compte du mètre prosodique. — Le style noble et le style plébéien : pourquoi les premiers apologistes n'ont-ils parlé ni la langue de Cicéron, ni celle de Virgile ? . . . . . .

DEUXIÈME LEÇON

ARNOBE

D'où venait l'attachement du peuple aux ridicules pratiques du polythéisme? — La confusion païenne de Dieu et du monde faisait le fond des croyances populaires aussi bien que des théories d'écoles. — Traits communs du matérialisme moderne et du panthéisme antique. — Comment s'opéra la conversion

d'Arnobe : il vit dans le Christ le maître et le docteur de l'humanité. — Néophyte, il prouva la sincérité de sa foi par ses *Sept livres contre les nations*. — Cet ouvrage, composé en 296 ou 297, est la réfutation complète du paganisme populaire. — Le vulgaire attribue aux fidèles tous les malheurs de l'époque : *quid hoc ad Christianos ?* — Magnifique prière d'Arnobe. — L'âme naturellement chrétienne. — Parce que Jésus-Christ est mort sur la croix, est-ce une raison pour ne pas l'adorer ? — La divinité de Jésus-Christ prouvée par les miracles. — La valeur des témoignages évangéliques garantie par l'histoire, affirmée par le martyre. — Les procédés de la critique naturaliste au temps d'Arnobe. — Les qualités et les défauts littéraires d'Arnobe 28

TROISIÈME LEÇON

ARNOBE (Suite)

Deuxième partie de l'ouvrage d'Arnobe. — Le rôle de l'autorité dans les actes humains, et les analogies de la foi. — En réfutant la thèse platonicienne de la préexistence des âmes, Arnobe ne sait pas éviter certaines erreurs de la Gnose : sa doctrine sur la création et sur l'immortalité de l'âme. — Il exagère la faiblesse de la raison humaine. — Sa critique des religions polythéistes et le *Traité de la nature des dieux* de Cicéron. — Ce qu'il pensait des turpitudes de l'Olympe, et ce qu'en pense M. Havet. — Anthropolâtrie et fétichisme. — L'idée païenne du *temple*, et l'idée catholique de l'*église*. — Le culte intérieur des déistes, et le culte extérieur des chrétiens 52

QUATRIÈME LEÇON

ARNOBE (Suite)

Une interprétation allégorique de la mythologie. — La genèse des cultes polythéistes : la déification de la nature a précédé celle de l'homme. — Arnobe, uniquement préoccupé de combattre l'anthropolâtrie, néglige le côté naturaliste des religions païennes. — L'exégèse stoïcienne et la critique matérialiste de M. Louis Ménard : les débauches de l'oxygène. — Les explications mythologiques de Plotin et de Porphyre : les *Ennéades* et l'*Antre des nymphes*. — Ce qu'il faut penser des prétendus néologismes d'Arnobe, et comment le vieil idiome latin, resté, après l'épuration d'Auguste, celui des classes populaires et des documents officiels, était encore vivace au troisième siècle. — Les rudesses de la littérature chrétienne avant Lactance . 75

CINQUIÈME LEÇON

LACTANCE

Tableau comparatif de l'éloquence chrétienne et de l'éloquence profane, au troisième siècle. — Supériorité des auteurs ecclé-

siatiques. — Lactance, sa patrie, ses études, ses premiers essais littéraires. — Il est appelé en Bithynie, pour enseigner la rhétorique. — Les chrétiens à la cour de Dioclétien ; une lettre de l'évêque Théonas. — Traité de l'*Ouvrage de Dieu ou la formation de l'homme.* — Lactance prouve l'action d'un Dieu créateur par le spectacle de l'univers et l'admirable artifice du corps humain. — La médecine et l'apologétique : Galien raisonne comme Lactance. — L'argument des causes finales ; avons-nous des yeux pour voir, ou bien voyons-nous parce que nous avons des yeux? — La danse des atomes : Lucrèce et Darwin. — L'immutabilité et l'universalité des lois de la nature. — La bonne foi des matérialistes modernes mise en regard de leurs contradictions. 94

SIXIÈME LEÇON

LACTANCE (Suite)

Suite du même sujet. — Le livre de Lactance *De Opificio Dei*, et le traité de Galien sur l'*Usage des parties du corps humain.* — L'unité dans la variété des œuvres de Dieu. — L'homme est fait pour regarder le ciel. — La tête et la main de l'homme. — Une page de Fénelon sur l'organisme humain. — Psychologie et biologie. — La substance pensante diffère-t-elle du principe vital? — Quel est le siège de l'âme? — Lactance démontre la spiritualité de l'âme contre les matérialistes anciens. — Comme quoi le docteur Buchner a eu pour devanciers Aristoxène et Dicéarque. — « Le cerveau est-il l'unique cause de l'esprit et de la pensée? » — L'idée de l'infini n'est point une sécrétion de la matière. — Lactance se sépare de Tertullien dans la question de l'origine des âmes. — Nature du composé humain. 116

SEPTIÈME LEÇON

LACTANCE (Suite)

Le livre : *De la mort des persécuteurs.* — Lactance explique le dessein de cet ouvrage. — Portrait de Dioclétien, prince avare et sanguinaire. — Le tableau de Lactance comparé à ceux de Vopiscus, d'Eutrope et d'Eusèbe. — Maximien Hercule et Galère 141

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES LETTRES PASCALES DE SAINT ATHANASE

Caractère des écrits de saint Athanase. — Les couvents de la Nitrie. — Comment et par qui les *Lettres pascales* ont été retrouvées. — Origine des mandements de carême. — Saint

Athanase s'applique à prémunir son peuple contre les erreurs ariennes. — La Pâque des Juifs et la Pâque des chrétiens. . 149

ÉTUDE SUR LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE DE GOERRES

PREMIÈRE PARTIE

Goerres, sa jeunesse, sa science universelle, son style. — Idée de sa *Mystique chrétienne*. — Qu'est-ce que le mysticisme? — En quoi la connaissance et l'activité propres à l'ordre mystique diffèrent-elles de la connaissance et de l'activité ordinaires? — Ce qu'est l'ordre mystique dans l'ordre surnaturel. — *Anthropologie* de Goerres; difficultés de son système. — Goerres distingue dans l'homme une triple réalité élémentaire : la partie supérieure ou l'esprit, la partie inférieure ou le corps, la partie moyenne, ou force vitale, qu'il appelle l'âme. — Rôle du cerveau, du cœur et de la colonne vertébrale dans l'organisme humain. — Double rapport fondamental entre les diverses parties de l'homme : action du dedans au dehors, et de haut en bas, et réaction réciproque. — Le chapitre de la *croix mystique:* la croix est partout dans la nature; explication mystique du signe de la croix 165

DEUXIÈME PARTIE

L'Incarnation du Verbe, fondement dogmatique du mysticisme chrétien. — Les divers moments de la vie mystique correspondent aux trois phases principales du mystère de l'Homme-Dieu. — Jésus-Christ, suprême idéal de l'union de l'âme avec Dieu. — Le miracle de la Pentecôte, fondement historique du mysticisme chrétien. — Doctrine du grand Apôtre sur ce sujet. — Deux causes extérieures ont surtout favorisé le développement du mysticisme dans l'Église : la solitude et le martyre. — Fleurs du désert : les merveilles de la Thébaïde, attestées par l'histoire, confirmées par la légende. — Le mysticisme devant les bourreaux. — La théurgie païenne en regard du mysticisme chrétien. — Saint Denys l'Aréopagite. — Le mysticisme au temps des barbares : saint Benoît, la verte Erin, les apôtres du Nord. — Scot Érigène, en traduisant les œuvres de l'Aréopagite, ne sut pas éviter l'écueil du panthéisme. — Saint Bernard. — Un phénomène social du mysticisme : l'union du Pontificat et de l'Empire. — Le symbolisme du moyen âge . 182

COURS DE PHILOSOPHIE

FAIT A L'ÉCOLE DES CARMES DE PARIS, ANNÉE 1850-1851

FRAGMENTS SUR L'HISTOIRE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

DEUXIÈME LEÇON

POTAMON — AMMONIUS SACCAS

La ville d'Alexandrie, fondée par Alexandre le Grand, devient le confluent des doctrines orientales et des systèmes de la Grèce. — L'école d'Alexandrie, sous les Lagides, s'occupe presque exclusivement de littérature et de philologie. — En face du christianisme, elle prend un autre caractère et se fait éclectique. — Discussion de textes à propos de Potamon : ce philosophe a-t-il été le maître ou le disciple de Plotin ? Traces d'éclectisme dans sa théorie de la connaissance, dans sa métaphysique, sa physique et sa morale. — Ammonius Saccas est proprement le fondateur de l'école d'Alexandrie. — Est-il vrai qu'il fut tout d'abord chrétien, comme le prétend Eusèbe ? — Il essaye de concilier Platon et Aristote ; son système est nettement éclectique 207

TROISIÈME LEÇON

PLATON

Pour comprendre Plotin, il importe d'étudier d'abord Platon et Aristote. — Jeunesse de Platon, ses premiers maîtres et ses nombreux voyages. — D'où vient l'obscurité de sa doctrine ? — I. Psychologie de Platon : il distingue dans l'homme trois âmes, qui ne sont pas trois facultés d'une même substance spirituelle. — II. Logique de Platon ; ce qu'il a emprunté aux systèmes d'Héraclite et de Pythagore, aux écoles de Mégare et d'Élée. En quoi consiste sa célèbre théorie des *idées ?* Les *idées* existent en elles-mêmes, et forment, à côté de Dieu qui les contemple, un second principe des choses. — III. Métaphysique de Platon : l'idée du bien, l'éternité de la matière, la formation de l'univers, l'âme du monde. — IV. Morale de Platon ; la vertu se confond avec la science, et le vice n'est que l'ignorance ; négation de la liberté humaine ; immortalité de l'âme et vie future. — Appréciation de la philosophie de Platon : comment le panthéisme est au fond de son idéalisme,

qui réduit le monde sensible à une vaine apparence ; et comment sa morale mène droit au fatalisme. 221

QUATRIÈME LEÇON

ARISTOTE

Aristote, qui n'a point épargné les reproches à son maître Platon, échappe-t-il lui-même à la critique, malgré sa glorieuse renommée? — Aristote à l'école de Platon et à la cour du roi de Macédoine. — Il fonde le Lycée : double forme de son enseignement; ses ouvrages dénotent une science universelle. — I. Logique d'Aristote. Loin d'admettre la théorie des *idées*, il déclare que toutes nos connaissances proviennent des perceptions sensibles. Définition du syllogisme ; les dix catégories. — II. Psychologie d'Aristote. Les trois âmes. L'âme intelligente est-elle immortelle? — Remarquable analyse des phénomènes de la sensation et des faits de conscience. — III. Métaphysique d'Aristote. Quatre premiers principes; matière et forme; la *matière* d'Aristote comparée à l'*idée* de Platon. — Dieu, cause motrice du monde éternel qu'il ne connaît pas. Négation de la Providence. — IV. Morale d'Aristote; comment elle se divise; ce qui fait la supériorité de la politique. La morale n'est pas fondée sur le devoir, et la vertu consiste dans la modération. — Appréciation de la philosophie d'Aristote; parallèle entre Aristote et Platon 236

CINQUIÈME LEÇON

PLOTIN

Les disciples d'Ammonius Saccas. — Inscription énigmatique d'un livre d'Origène. — La *Vie de Plotin*, par Porphyre, est-elle aussi véridique que le déclare M. Jules Simon? — Plotin fonde à Rome une école florissante. — Son ridicule orgueil et son enthousiasme fanatique. — Les *Ennéades* de Plotin, classées par Porphyre et tant vantées par les rationalistes modernes, sont un fouillis d'obscurités. I. Théorie de la connaissance selon Plotin : identité du subjectif et de l'objectif; son système comparé à ceux de Platon, de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hégel. — Que penser de l'admiration de M. Vacherot pour Plotin ? — Rêveries orientales : comment l'âme doit passer de la raison à l'enthousiasme, et de l'enthousiasme à l'extase, au moyen de la musique, de l'amour et de la philosophie. — II. Théodicée de Plotin. — Sa célèbre triade : Dieu, l'Intelligence et l'Ame suprême. — L'Unité absolue, qui n'est ni l'Être ni l'Intelligence, qui est tout et qui n'est rien. — Une chaîne d'erreurs, allant de Parménide à Hégel par Platon et Plotin. 25

SIXIÈME ET SEPTIÈME LEÇONS

PLOTIN (Suite)

Qu'y a-t-il de commun entre la Triade alexandrine et la Trinité chrétienne? — Fausses assimilations de M. Vacherot. — L'enseignement de l'Église sur la Sainte-Trinité a sa source dans la révélation divine. — L'unité de substance et la trinité des personnes en Dieu, établies d'après les paroles mêmes du Sauveur. — Si Plotin a connu la doctrine catholique sur cet auguste mystère, en a-t-il fait, dans sa Triade, une heureuse application? — Le Père, le Fils et le Saint-Esprit comparés aux trois hypostases de Plotin, qui sont l'Unité absolue, l'Intelligence et l'Ame : certaines analogies verbales dissimulent des différences essentielles. Il ne faut pas davantage chercher, dans la Triade de Platon et dans la Trimourti indienne, les principaux linéaments du dogme chrétien. — La vraie notion de la Sainte-Trinité. — III. *Théorie du monde selon Plotin.* Le monde, produit nécessairement par Dieu, est une émanation de la substance divine. — Où conduit l'unité de substance. — La double loi de l'émanation et de l'attraction universelles. — Le Dieu de Plotin. — IV. *Psychologie de Plotin.* Les âmes particulières sont engendrées par l'âme universelle; leur préexistence et leur chute; elles ne peuvent exister que dans un corps; le médiateur plastique de Cudworth. — Ce que donne la réminiscence et ce qui vient de l'extase. — Toujours le panthéisme. — V. *Morale de Plotin.* Plus de liberté : la vertu et le vice sont des effets nécessaires. — Deux manières d'imiter Dieu. — Une belle page de Plotin. — Appréciation générale de sa doctrine. — Par quelles voies le panthéisme, sorti de l'Inde, est-il venu aboutir à l'école d'Alexandrie? 266

HUITIÈME LEÇON

PHILON

Caractère spécial du peuple juif au milieu des nations : sa ferme théologie, appuyée sur la révélation divine, le dispense des spéculations rationnelles. — La Bible n'est pas un traité de philosophie, et ne procède d'ordinaire que par affirmation. — Les sectes juives au temps de la décadence : les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens. — Aristobule essaie le premier de concilier les traditions des Saints Livres avec la philosophie et la littérature d'Athènes. — Philon, ses études, ses voyages à Rome, ses tendances particulières. « Ou Philon platonise, ou Platon philonise ». — *Psychologie* de Philon; sa théorie de la connaissance. — Sa *Théodicée :* admet-il en Dieu une trinité ou une quaternité d'hypostases? Qu'entend-il par le Verbe? — Deux moments de l'existence divine. — Le panthéisme de Philon, comparé à celui des Allemands. — *Cosmo-*

gonie de Philon : éternité, nécessité et continuité de la création; interprétations allégoriques. — La *Morale* de Philon empreinte du mysticisme oriental et du stoïcisme grec. — Il tombe dans le Docétisme, en réduisant le monde à une simple apparence. — Appréciation d'ensemble sur sa doctrine. 283

NEUVIÈME LEÇON

LA CABALE

Vue d'ensemble sur le syncrétisme de l'école d'Alexandrie. — En quoi consiste la Cabale philosophique, et quelles ont été ses sources ? — Le Jézirah et le Sohar. — Les analogies, qui existent entre la doctrine de Zoroastre et la Cabale, ne peuvent-elles s'expliquer autrement que par la captivité de Babylone ? — Il est probable que la Cabale prit naissance dans la ville même d'Alexandrie. — Elle enseigne qu'il n'y a point de matière proprement dite, et que tout est esprit. — Dieu envisagé comme *Ensoph* et comme monde. — Curieuse histoire de l'univers qui a été produit par l'irradiation de la lumière infinie. — Le rayon primitif, générateur des mondes, ou l'Adam Cadmon. — Les dix *Séphiroth* qui ne sont que des attributs divins. — Quatre mondes engendrés par les *Séphiroth* et peuplés d'habitants de nature différente. — Les quatre parties correspondantes de l'âme humaine. — La Cabale, qui a tous les caractères de l'éclectisme alexandrin, est un mélange de traditions mosaïques et de théories persanes. — Le panthéisme fait le fond de cette doctrine bizarre et compliquée. 301

DIXIÈME LEÇON

ÉCOLE GNOSTIQUE DE SYRIE

La gnose ; son caractère éclectique et sa signification primitive dans Pythagore et dans Platon. — Les quatre sources principales du gnosticisme. — Saint Paul et saint Jean s'efforcent de prémunir les fidèles contre cette nouvelle erreur. — Simon le Magicien, « la grande puissance de Dieu », invente l'histoire de l'Ennoia. — Simoniens et saint-simoniens. — Système de Ménandre : son rite d'initiation est une parodie grossière du baptême chrétien. — Influence de la religion phénicienne sur les théories gnostiques. — L'ancien sabéisme et le symbole du serpent apparaissent dans la doctrine primitive de Sanchoniaton. — Les *abraxas* communes aux Phéniciens et aux gnostiques. — Saturnin diffère de la Cabale sur la question du mal, qui provient, d'après lui, d'un principe indépendant de Dieu. — Le travail des *Élohim* et la mission du Christ. — Docétisme de Saturnin et de Bardesanes. — Condamnation du mariage. — Les hymnes de Bardesanes et celles d'Ephrem le Syrien. —

Éons et *syzygies*. — Le Saint-Esprit présenté comme la sœur ou l'épouse du Christos. — L'anti-judaïsme et le dualisme forment les deux caractères principaux de l'école de Syrie. . . . 313

ONZIÈME LEÇON

ÉCOLE GNOSTIQUE DE L'ÉGYPTE

Système de Basilide. — L'ogdoade et les trois cent soixante-cinq manifestations de l'Être suprême qui constituent l'*Abraxas*. — Basilide, sur la question de l'origine du mal, se montre plutôt cabaliste que dualiste. — Les migrations de l'âme humaine, en train de se dégager de tout mélange matériel. — — A quoi se réduit l'incarnation du Verbe, dans la doctrine de Basilide. — D'après Valentin, Dieu est l'abîme impénétrable et incompréhensible qui, en se déployant, produit toutes les existences. — La tétrade, l'ogdoade, la décade et la dodécade de Valentin. — Dans tous les êtres émanés de l'*abîme*, on ne saurait, quoi qu'en dise ce philosophe, reconnaître autre chose que divers aspects de la divinité. — L'Éon Jésus. — Le monde n'est point l'œuvre d'un être purement intellectuel. — Une puissance physique difficile à trouver. — Enfin le Démiurge consent à former la matière. — La chute de l'homme expliquée par Valentin. — Les peuples, aussi bien que les individus, se partagent en pneumatiques, en psychiques et en hyliques. — Pour qui est mort le Christ? — Les disciples de Valentin 326

DOUZIÈME LEÇON

ÉCOLE GNOSTIQUE DE L'ÉGYPTE (*suite*) ET DE L'ASIE-MINEURE

Système des ophites. — La *Pensée*, première émanation du *Bythos* ; le *Christos* et la *Sophia-Achamoth* produits de la Sagesse supérieure. — La sainte Église d'après les ophites. — Comment le principe de vie divine s'est altéré en se communiquant au chaos. — Le Démiurge, créateur du monde, et les autres émanations de la Sagesse inférieure. — L'origine de Satan ; l'histoire défigurée de la chute et de la rédemption du genre humain. — Séthims et Caïnites. — Système de Carpocrate, singulier mélange des idées de Platon avec les théories de Zoroastre. — La *Monade*. — Le gnosticisme, le panthéisme, l'éclectisme moderne et même le socialisme appartiennent à la même famille d'erreurs. — Carpocrate, plus logique que M. Cousin, tire hardiment de sa doctrine les conséquences socialistes et communistes. — Analogies entre les Alexandrins et les gnostiques : les uns comme les autres ont la manie d'hypostasier des idées. — L'école de l'Asie-Mineure fait profession d'un ascétisme rigide. — Marcion en veut surtout au Dieu des Juifs 337

QUATORZIÈME LEÇON

LES ÉCOLES CHRÉTIENNES AUX PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE

Résumé succinct de tous les cours précédents ; idée générale de l'école païenne d'Alexandrie. — Peut-il y avoir des écoles au sein du christianisme, et dans quel sens ? — La méthode de Jésus-Christ et des apôtres comparée aux procédés scientifiques de la Théologie. — Origine de l'apologétique chrétienne. — Deux courants très marqués dans l'Église : parmi les Pères et les Docteurs, les uns ont un caractère plus traditionnel, les autres recherchent plus volontiers la spéculation philosophique. — Les écoles chrétiennes d'Alexandrie et de Césarée, en face des écoles d'Antioche et d'Édesse 348

RATIONALISME ET RAISON

PREMIÈRE LEÇON

QU'EST-CE QUE LA RAISON ?

L'homme qui aspire sans cesse vers la vérité, doit avoir le moyen de la reconnaître et de la distinguer de l'erreur. — Ce moyen c'est la raison, dont le pouvoir s'étend aux vérités spéculatives comme aux vérités morales. — Travail propre et exclusif de la raison, au milieu des autres opérations de l'âme. — 1° Dans l'idée, elle se prononce sur l'existence des objets extérieurs et la réalité de nos perceptions intérieures ; elle atteste la légitimité des idées abstraites fournies par l'expérience interne ou externe, et celles des idées universelles ou nécessaires. — 2° Dans le jugement, elle constate le rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées. — 3° Dans le raisonnement, elle affirme la connexion qui existe entre les deux jugements primitifs et le jugement final 359

DEUXIÈME ET TROISIÈME LEÇONS

LES FORCES DE LA RAISON

Le rôle de la raison n'est pas de découvrir les éléments de la vérité, mais d'en constater la valeur. — A quel signe la raison saura-t-elle reconnaître la vérité et la distinguer de l'erreur ? — Parmi les diverses solutions qui ont eu cours, une seule mérite créance et se résume ainsi : la raison peut affirmer le rapport qui unit les deux termes d'une proposition, toutes les fois qu'elle a un motif suffisant de l'admettre. — Quel est ce motif suffisant, pour les vérités physiques, les données psychologiques, les premiers principes, les propositions dérivées, les vérités historiques et les vérités révélées ? — Si la révélation est *possible*, et de combien de manières. — Critériums de certitude dans l'hypothèse d'une communication divine adressée directement à chaque homme ; ou bien reçue immédiatement

par un ou plusieurs hommes, avec charge de la transmettre aux autres. — En fait, peut-on dire que chaque homme est inspiré ? — Une immense société se déclare en possession de dogmes révélés ; elle allègue la sublimité de sa doctrine, et des miracles éclatants attestés par le témoignage des apôtres de Jésus-Christ ; sont-ce des motifs suffisants pour admettre la révélation chrétienne ? 372

QUATRIÈME LEÇON

LES LIMITES, LES DROITS ET LES DEVOIRS DE LA RAISON

Dans les vérités physiques et dans les données psychologiques, la raison s'arrête à la substance. — Dans les déductions rationnelles, elle ne rencontre point de terme assignable ; dans les inductions rationnelles, elle ne peut remonter au delà des deux principes de contradiction et de raison suffisante. — Dans l'histoire, elle a pour limite la fable. Deux manières de fausser l'histoire : la méthode *a priori* détermine à l'avance certaines périodes de l'humanité ; la méthode *a posteriori* dénature les données de la tradition. — Examen des systèmes de Fichte, de Schelling et de Hégel. — Dans les vérités révélées, la raison s'arrête, non pas à la *connaissance*, mais à la *compréhension* du mystère. — Que faudrait-il pour que le mystère devînt incompréhensible ? Le rationalisme théologique, au douzième et au dix-neuvième siècle. Quoi qu'en dise M. Cousin, Abélard n'a pas été condamné parce qu'il avait « entrepris de transporter la raison dans l'autorité. » — La raison a le droit d'exiger un motif suffisant, avant d'admettre une vérité quelconque ; mais elle a le devoir d'accepter la vérité dès qu'elle l'a reconnue. 395

CINQUIÈME LEÇON

LE RATIONALISME ET LA SOUVERAINETÉ ABSOLUE DE LA RAISON

En quoi consiste le rationalisme proprement dit ? — Soutenir que l'homme a inventé le langage, et même qu'il aurait pu découvrir par ses seules forces tout l'ensemble des vérités naturelles, ce n'est pas être rationaliste, dans le sens strict du mot. — L'essence du rationalisme est la négation implicite ou explicite de l'ordre surnaturel. — Comment établir l'existence de l'ordre surnaturel ? — De la prétendue souveraineté de la raison, en face des vérités naturelles et des dogmes de la révélation. — Son droit se borne à ne rien accepter sans motif suffisant, et à exiger la preuve historique du fait de la révélation. 411

SIXIÈME LEÇON

LE RATIONALISME ET LA LIBERTÉ ABSOLUE DE PENSER

Tout motif suffisant d'admettre une vérité est une limite pour la liberté de penser. — Du moins, la raison aurait-elle le droit de

repousser comme insuffisant n'importe quel motif? — Non; car la nature lui impose des règles, qu'elle ne saurait transgresser sans cesser d'être raisonnable. De l'évidence des premiers principes. — Le bon sens indique que, dans certaines matières, l'affirmation du genre humain doit l'emporter sur l'affirmation d'un penseur individuel. — Les faits de la révélation, dès qu'ils sont historiquement prouvés, marquent une barrière que la raison n'est pas libre de franchir. — Supériorité de l'enseignement religieux sur l'enseignement humain. — L'homme s'honore en respectant les limites que lui posent Dieu, l'humanité et la nature 419

SEPTIÈME LEÇON

LE RATIONALISME ET L'INDÉPENDANCE COMPLÈTE DE LA PHILOSOPHIE

Que peut bien signifier le mot d'*indépendance*, appliqué à une science quelconque? — Il est vrai de dire que la philosophie est indépendante dans ses principes, sa méthode et son but final; mais il est faux de prétendre avec les rationalistes, qu'elle peut opposer son affirmation à toute négation contradictoire d'où qu'elle vienne. — L'éclectisme et les variations de M. Cousin 428

LETTRES A M. BONNETTY

Première lettre 437
Deuxième lettre 447

ÉMILE COLIN — IMPRIMERIE DE LAGNY

ERRATA

Page 134, ligne 14, au lieu de *est*, lire *soit*.
Page 137, ligne 12, mettre une virgule après *part*.
Page 139, ligne 2, lire *Dei*.
Page 142, dernière ligne, lire *Église* au lieu de *Eglise*.
Page 143, avant-dernière ligne, au lieu de *de salariés*, lire *des salariés*.
Page 144, ligne 29, au lieu de *ai lleurs*, lire *ailleurs*.
Même page, dernière ligne, mettre une virgule après *enfants*.
Page 145, ligne 11, au lieu de *moisson*, lire *maison*.
Même page, ligne 24, enlever la virgule après *mais*.
Page 147, ligne 14, au lieu de *dans sa jeunesse*, lire *jeune encore*.
Page 148, ligne 6, mettre une virgule après *range* et *Galère*.
Même page, il faut transposer les notes du texte et celle de l'éditeur.
Page 149, 10e ligne du texte, mettre une virgule après *aussi*.
Page 151, titre courant, lire SUR, au lieu de SUR.
Même page, lignes 5 et 24, lire *Église* et *Égypte*.
Page 152, ligne 17, lire *Égypte;* ligne 22, lire *Égyptien;* lignes 33 et 34, lire *Égypte* et *État*.
Page 153, ligne 14, mettre une virgule après *debout*.
Page 154, ligne 15, mettre une virgule après *Nitrie*.
Même page, ligne 16, au lieu de *qu'il pourrait*, lire *qu'il pourrait obtenir*.
Même page, ligne 28, lire *Égypte*.
Même page, ligne 32, mettre une virgule après *époque*.
Page 155, lignes 6 et 17, lire *Égypte* et *État*.
Page 156, ligne 7, au lieu de *qui avait*, lire *qu'avait*.
Même page, ligne 20, au lieu de *Asemani*, lire *Assemani*.
Même page, ligne 27, mettre une virgule après *reçut* et *1847*.
Page 157, ligne 20, au lieu de *philosophoumena*, lire *philosophumena*.
Page 158, lignes 27 et 28, mettre une virgule après *pascales* et *catholique*.
Même page, lignes 29 et 30, au lieu de *épiscopat et du grand homme*, lire *épiscopat du grand homme*.
Page 160, lignes 24 et 25, mettre une virgule après *propice* et *délivrance*.
Même page, ligne 30, mettre un point d'exclamation après *cavalier*.

Athanase s'applique à prémunir son peuple contre les erreurs ariennes. — La Pâque des Juifs et la Pâque des chrétiens. . 149

ÉTUDE SUR LA MYSTIQUE CHRÉTIENNE DE GOERRES

PREMIÈRE PARTIE

Goerres, sa jeunesse, sa science universelle, son style. — Idée de sa *Mystique chrétienne*. — Qu'est-ce que le mysticisme? — En quoi la connaissance et l'activité propres à l'ordre mystique diffèrent-elles de la connaissance et de l'activité ordinaires? — Ce qu'est l'ordre mystique dans l'ordre surnaturel. — *Anthropologie* de Goerres; difficultés de son système. — Goerres distingue dans l'homme une triple réalité élémentaire : la partie supérieure ou l'esprit, la partie inférieure ou le corps, la partie moyenne, ou force vitale, qu'il appelle l'âme. — Rôle du cerveau, du cœur et de la colonne vertébrale dans l'organisme humain. — Double rapport fondamental entre les diverses parties de l'homme : action du dedans au dehors, et de haut en bas, et réaction réciproque. — Le chapitre de la *croix mystique:* la croix est partout dans la nature; explication mystique du signe de la croix 165

DEUXIÈME PARTIE

L'Incarnation du Verbe, fondement dogmatique du mysticisme chrétien. — Les divers moments de la vie mystique correspondent aux trois phases principales du mystère de l'Homme-Dieu. — Jésus-Christ, suprême idéal de l'union de l'âme avec Dieu. — Le miracle de la Pentecôte, fondement historique du mysticisme chrétien. — Doctrine du grand Apôtre sur ce sujet. — Deux causes extérieures ont surtout favorisé le développement du mysticisme dans l'Église : la solitude et le martyre. — Fleurs du désert : les merveilles de la Thébaïde, attestées par l'histoire, confirmées par la légende. — Le mysticisme devant les bourreaux. — La théurgie païenne en regard du mysticisme chrétien. — Saint Denys l'Aréopagite. — Le mysticisme au temps des barbares : saint Benoît, la verte Erin, les apôtres du Nord. — Scot Érigène, en traduisant les œuvres de l'Aréopagite, ne sut pas éviter l'écueil du panthéisme. — Saint Bernard. — Un phénomène social du mysticisme : l'union du Pontificat et de l'Empire. — Le symbolisme du moyen âge . 182

COURS DE PHILOSOPHIE

FAIT A L'ÉCOLE DES CARMES DE PARIS, ANNÉE 1850-1851

FRAGMENTS SUR L'HISTOIRE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE

DEUXIÈME LEÇON

POTAMON — AMMONIUS SACCAS

La ville d'Alexandrie, fondée par Alexandre le Grand, devient le confluent des doctrines orientales et des systèmes de la Grèce. — L'école d'Alexandrie, sous les Lagides, s'occupe presque exclusivement de littérature et de philologie. — En face du christianisme, elle prend un autre caractère et se fait éclectique. — Discussion de textes à propos de Potamon : ce philosophe a-t-il été le maître ou le disciple de Plotin ? Traces d'éclectisme dans sa théorie de la connaissance, dans sa métaphysique, sa physique et sa morale. — Ammonius Saccas est proprement le fondateur de l'école d'Alexandrie. — Est-il vrai qu'il fut tout d'abord chrétien, comme le prétend Eusèbe ? — Il essaye de concilier Platon et Aristote; son système est nettement éclectique 207

TROISIÈME LEÇON

PLATON

Pour comprendre Plotin, il importe d'étudier d'abord Platon et Aristote. — Jeunesse de Platon, ses premiers maîtres et ses nombreux voyages. — D'où vient l'obscurité de sa doctrine ? — I. Psychologie de Platon : il distingue dans l'homme trois âmes, qui ne sont pas trois facultés d'une même substance spirituelle. — II. Logique de Platon ; ce qu'il a emprunté aux systèmes d'Héraclite et de Pythagore, aux écoles de Mégare et d'Élée. En quoi consiste sa célèbre théorie des *idées ?* Les *idées* existent en elles-mêmes, et forment, à côté de Dieu qui les contemple, un second principe des choses. — III. Métaphysique de Platon : l'idée du bien, l'éternité de la matière, la formation de l'univers, l'âme du monde. — IV. Morale de Platon ; la vertu se confond avec la science, et le vice n'est que l'ignorance ; négation de la liberté humaine ; immortalité de l'âme et vie future. — Appréciation de la philosophie de Platon : comment le panthéisme est au fond de son idéalisme,

YC 98303

269657

BR85
F7

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY